فقه الولاية والحكومة الإسلامية

تقرير لأبحاث الفقيه البارع

سماحة آية الله العظمى المظاهري

مدّ ظلّه العالي

المجلد الثالث

دوّنه وحقّقه

الشيخ [illegible]

بسم الله الرحمن الرحیم

اَلْحَمْدُلِلّٰهِ الَّذی هَدانا لِهٰذا وَما كُنّا لِنَهْتَدِیَ لَوْلا أَنْ هَدانا اللّٰهُ

وَصَلَّى اللّٰهُ عَلىٰ سَیِّدِنا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطّاهِرین

موسسه فرهنگی مطالعاتی الزهراء

سلسلة المؤلّفات ـ ٦
الفقه / ٢ ـ ٣

فقه الولاية و الحكومة الاسلاميّة

تقريراً لأبحاث الفقيه البارع

سماحة آية الله العظمى المظاهري

مدّظلّه العالى

المجلّد الثّالث

قرّره و حقّقه

مجيد هادى زاده

سلسلة مؤلفات سماحة آية الله العظمى المظاهري

«مدّ ظله العالي»

فهرست نویسی پیش از انتشار: کتابخانهٔ ملّی ایران

سرشناسه: مظاهری، حسین، ۱۳۱۲ ـ

عنوان ونام‌پدیدآور: فقه الولایة و الحکومة الاسلامیة :تقریرات أبحاث الفقیه البارع سماحة آیة الله العظمی المظاهری مدّظله العالی / قرّره و حقّقه مجید هادی زاده.

مشخصات نشر: قم: مؤسسه الزّهراء علیها السلام الثقافیة الدراسیة، ۱۳۸۶، = ۲۰۰۷ م.، = ۱۴۲۸ ق.

فروست: سلسلة المؤلفات ؛ ۶ و ۵ و ۴ .الفقه ۲ ؛ ۳ و ۲ و ۱

شابک: (دوره) : ۵-۰۰-۲۹۸۵-۹۶۴-۹۷۸ ؛ (ج ۳) ۶-۰۳-۲۹۸۵-۹۶۴-۹۷۸

وضعیت فهرست نویسی: فیپا

یادداشت: عربی.

موضوع: ولایت فقیه.

موضوع: اسلام و دولت.

شناسه افزوده: هادی زاده، مجید، ۱۳۴۹ ـ مقرّر و محقّق.

رده‌بندی کنگره: BP۲۲۳ / ۸ / م ۶۳ ف ۷

رده‌بندی دیویی: ۲۹۷/۴۵

شماره کتابشناسی ملی: ۱۰۶۴۷۶۱

مؤسسه فرهنگی مطالعاتی الزهراء

فقه الولاية و الحكومة الاسلاميّة

المجلّد الثّالث

سلسلة مؤلّفات ـ ٦ الفقه / ٢ ـ ٣

أبحاث سماحة آية الله العظمى المظاهرى «مدظلّه العالى»

التقرير و التحقيق: حجة الاسلام والمسلمين مجيد هادى زاده

الإعداد و النشر: مؤسّسة الزّهرا عليها السلام الثّقافيّة الدّراسيّة

الطّبعة: الاولى / ذى الحجّة الحرام ، ١٤٢٨ ق

دى ، ١٣٨٦ ش

المطبعة: اعتماد ـ قم

الكميّة المطبوعة: ٢٠٠٠ نسخه

ثمن الدوره: ١٢/٠٠٠ تومان

شابك ج ٣: ٦ـ٣ـ٠٣ـ٢٩٨٥ـ٩٦٤ـ٩٧٨

شابك الدوره: ٥ـ٠٠ـ٢٩٨٥ـ٩٦٤ـ٩٧٨

التوزيع: ١) مؤسّسة الزّهراء عليها السلام الثقافية الدراسية ـ فرع أصفهان

الهاتف: ٤٤٦٣٦٧١ ـ ٠٣١١

Internet : www . Al _ zahra . ir

٢) خدمات فرهنگى فدك ـ اصفهـان ، شارع مسجد سيّد

الهاتف: ٢٢٠٥٤٨٥ ـ ٠٣١١

الفهرس الإجمالى للمجلّد الثّالث

كتاب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر

كتاب الحدود و التعزيرات

*****

تصديرٌ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله و الصّلوة على رسول الله و على آله آل الله و لا سيّما بقيّة الله إلى يوم لقاء الله.

و امّا بعد؛ فهذا هو المجلّد الثالث من كتاب

«فقه الولاية و الحكومة الإسلاميّة»

تقريراً لأبحاث الفقيه البارع، سماحة آية الله العظمى الشيخ حسين المظاهرى ـ ادام الله ظلّه ـ و هذا الجزء يشتمل على ما يتعلّق من أبحاث كتاب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و كتاب الحدود و التّعزيرات بمسألة الحكم و الحكومة، إذ القيام بهذا الأمر و النهي و إجراء الحدود و التعزيرات يعدّان من أهمّ وظائف الوليّ الفقيه و الدّولة الاسلامية. و بعبارةٍ اُخرىٰ، بعد البحث عن أصل مسألة ثبوت الولاية للفقيه اوّلاً، ثُمّ عن إشكالات و شبهات ترد على ثبوتها له أو سائر جهاتها و الرّد و الجواب عن هذه الشبهات و الإشكالات ثانياً، ثم عن منابعه الماليّة فى الحكومة و الدولة ثالثاً، بقى أن يُبحث عن وظائف الوليّ الفقيه و مسئوليّاتها و ما يجب عليه القيام به حسب ما ورد فى الشريعة المحمّدية صلّى الله عليه و آله و سلّم.

وها نحن حينما نقدّم هذا الجزء إلى القرّاء الكرام، نبتهل إلى المولى ـ سبحانه و تعالىٰ ـ أن يمنّ علينا بطول بقاء سماحة شيخنا الأستاذ الفقيه البارع، و أن يجعله في حفظه و رعيه، و أن يزيد فى توفيقات المقرّر المحقّق الفاضل. آمين، ربّ العالمين.

مؤسّسة الزهرا عليها السلام الثقافية الدّراسيّة

ذى القعدة الحرام ١٤٢٨

كتاب الأمر بالمعروف و النّهى عن المنكر

تمهيدات

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيدات

هذا أوان الشروع في مبحث وظائف الفقيه الوليّ، إذ قد بحثنا عن أصل مسألة ثبوت الولاية للفقيه أوّلاً؛

ثمّ عن إشكالاتٍ ترد على ثبوتها له ثانياً؛

ثمّ عن منابعه الماليّة ثالثاً؛

و بقي علينا الآن أن نبحث عن وظائف الوليّ الفقيه و ما يجب عليه القيام به حسب ما ورد في الشريعة الغرّاء.

فنقول: الأصل و العمدة في وظائف الفقيه الوليّ أمران:

الأمر الأوّل:

ما يرجع إلى حفظ الحكم و الدولة الإسلاميّة، و ذلك بتعريفه السياسات الكلّيّة للحكّام في جميع أقطار المُلك ثمّ مشارفته على إجرائها على أحسن ما يكون، و قد أُشير إلى هاتين الوظيفتين في القانون الدُّستوريّ أيضاً[١]. و هذا هو المسمّى بإدارة المُلك و معالجته.

و هذه الوظيفة لاتختصّ بالدولة الإسلاميّة، بل هي كامنةٌ في حاقّ الحكم كائناً ما كان.

ثمّ إنّ لهذه الوظيفة مصاديق جزئيّةٍ سنبحث عنها؛

منها: هل يجوز للفقيه الوليّ أن يصدر حكم الجهاد بدواً كما يجوز له أن يحكم بوجوب الدفاع عن الدولة الإسلاميّة؟ أم ليس الحكم بوجوب الجهاد البدويّ إلّا في وُسع المعصوم عليه السلام فقط؟؛

و منها: هل يجوز له أن يحكم بتعزير بعض الناس و تسجينهم و تغريبهم عن أوطانهم بما عملوا به من المحرّمات الشرعيّة أو القانونيّة؟ أو لا حقّ له فيه؟؛

و منها: هل يجوز له أن يحكم بوجوب أداء مال الحكومة و الضريبة على الناس زيادةً على ما يجب عليهم من الأخماس و الزكوات؟ أو لايجوز له ذلك؟.

و هذه المصاديق كثيرةٌ، و كلّها ترجع إلى سعة حكمه و ولايته. و قد فرغنا عن اثبات أنّ ولايته مطلقةٌ تامّةٌ، إذ الخليفة تابعٌ للمستخلَف منه، و ولاية المستخلَف منه ـ و هو المعصوم عليهم السلام ـ تامّةٌ، فولاية من استخلف منه أيضاً تامّةٌ. و قد فصّلنا الكلام حول هذا المبحث في ما مضى من هذه الرسالة. و سنبحث عن هذه المصاديق أيضاً ـ إن شاء اللّه ـ.

---

١. ورد فيه: «اصل ١١٠. وظائف و اختيارات رهبر:

(١) ـ تعيين سياستهاى كلّى نظام جمهورى اسلامى ايران پس از مشورت با مجمع تشخيص مصلحت نظام:

(٢) ـ نظارت بر حسن اجراى سياستهاى كلّى نظام».

الأمر الثاني:

بثّ الشريعة و تبيينها، و هذا هو الثاني من وظائفه، بل هو الأهمّ منها. و لوكانت حفظ الحكم كامناً في حاقّ الحكومات ـ كائنةً ما كانت ـ فحفظ الشريعة و بثّها كامنٌ في حاقّ الحكومة الإسلاميّة.

فينبغي أن يكون للفقيه الوليّ همّان:

حفظ الحكم؛

و بثّ الإسلام.

و رجوع الأوّل إلى الثاني أيضاً، إذ على الدولة الاسلاميّة بدورها أن تجتهد في ترويج الشريعة و تبيينها.

و بثّ الشريعة ـ و هو الثاني من وظائفه ـ ينقسم إلى نواحٍ أربعٍ:

الناحية الأولى: تربية جمعٍ من الأخصّائيّين بشؤون الشريعة في كلّ عصرٍ و زمنٍ، كالمتخصّصين في فقه الشريعة و فلسفتها. و من الواجب تربية مَن كان ماهراً في علوم التفسير و الحديث و الكلام و التأريخ و الآداب و غيرها، و هذا بتقوية الحوزات العلميّة و تشييد أركانها و حفظها عن الاندراس و الانطماس. و لايخفى ما لهذا الأمر من الأهمّيّة البالغة، قال ـ سبحانه و تعالى ـ : ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [١].

الناحية الثانية: الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر العامّين. و قد اشترك فيهما آحاد الناس، فيجب القيام بهما على الوالي كما يجب القيام بهما على آحاد الرعيّة، و هيهنا نكاتٌ:

---

١. كريمة ١٢٢ التوبة.

النكتة الأولى

يجب على الحكم أن يجتهد في ترغيب الناس في أداء هذه الوظيفة الشرعيّة، لأنّها حافظةٌ للشريعة، و باندراسها تضمحلّ أحكام الشرع شيئاً فشيئاً.

النكتة الثانية

قد أكّد الشرع على دور هذه الوظيفة في إحياء الدين مراراً عديدةً، فعن المعصوم عليه السلام:

«إنّ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر فريضةٌ عظيمةٌ بها تقام الفرائض»[1]؛

و قد ورد في أحاديثهم:

«إذا لم يأمروا بالمعروف و لم ينهوا عن المنكر و لم يتّبعوا الأخيار من أهل بيتي سلّط اللّه عليهم شرارهم، فيدعوا خيارهم فلايُستجاب لهم»[2].

و هذه الروايات المبيّنة لشأنها و اهتمام الشارع بها كثيرةٌ، و تلخيص القول فيها ما قاله سيّدنا اميرالمؤمنين عليه السلام في النهج:

«و ما أعمال البرّ كلّها و الجهاد في سبيل اللّه عند الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر إلّا كنفثةٍ في بحرٍ لجيٍّ»[3].

النكتة الثالثة

لهذا الأمر و النهي الواجبان شرائط لايمكن الذهاب إلى وجوبهما إلّا باحرازها، كالعلم

---

١. راجع: «الكافي» ج ٥ ص ٥٥ الحديث ١، «التهذيب» ج ٦ ص ١٨٠ الحديث ٢١، «وسائل الشيعة» ج ١٦ ص ١١٩ الحديث ٢١١٣٢، «عوالي اللآلىء» ج ٣ ص ١٨٨ الحديث ٢٥.

٢. راجع: «الكافي» ج ٢ ص ٣٧٤ الحديث ٢، «وسائل الشيعة» ج ١٦ ص ٢٧٣ الحديث ٢١٥٥٠؛ و انظر: «مستدرك الوسائل» ج ١١ ص ٢٧٧ الحديث ٤-١٣٣٠٤.

٣. راجع: «نهج البلاغة» الكلمة ٣٧٤ ص ٤٠٦، «شرح ابن أبي‌الحديد» عليه ج ١٩ ص ٣٠٦؛ و انظر: «وسائل الشيعة» ج ١٦ ص ١٣٤ الحديث ٢١١٧٠.

بالمعروف حين الأمر به، و العلم بانتفاء المفسدة حين النهي عن المنكر، و سنبحث عنها أيضاً.

النكتة الرابعة

كما انّ لهذا الواجب شرائط، فله حدودٌ أيضاً، فتارةً يكون أداؤه باللسان و الإخطار، و تارةً أخرى يكون بالاعتزال و الإحجام، و تارةً ثالثةً بالضرب، و تارةً رابعةً بالجرح؛ فهل يجب على المؤمنين و المكلّفين أن يقوموا بهذه الفريضة و لوبلغت ما بلغت من الضرب و الجرح؟ أم هذا وظيفة الحكم فقط و ليس عليهم أزيد من الإخطار و الاعتزال عن عاملي المنكرات و أشباههما؟.

هذا المبحث له دورٌ هامٌ في مباحث الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و سنفصّل الكلام حوله أيضاً ـ إن شاء اللّه ـ.

الناحية الثالثة: الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر غير العامّين، و هو حدٌ منهما لايجب على الناس أن يقوموا به، بل هو وظيفة الفقيه الوليّ و الدولة الإسلاميّة فقط. و هو تأسيس مجامع الآمرين بالمعروف و الناهين عن المنكر، ليكونوا مُشرفين على ما يجري في المجتمع بالرفق و المسالمة، فيأمرون الناس بالمعروف و ينهون عن المنكر. و لايبعد القول بوجوب تأسيس منظّمةٍ لهذه المهمّة كوزارة الثقافة و الإرشاد القوميّ. قال ـ سبحانه و تعالى ـ:

﴿وَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَ بِهِ يَعْدِلُونَ﴾ [١]؛

و قال:

﴿وَ مِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَ بِهِ يَعْدِلُونَ﴾ [٢]؛

---

١. كريمة ١٥٩ الأعراف.
٢. كريمة ١٨١ الأعراف.

و قال:

﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوُا الزَّكَاةَ وَ أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾[١].

و نظائرها كثيرةٌ.

الناحية الرابعة: توجيه الفحوص و الانتقادات نحو الحكم و الشعْب معاً، و على الدولة أن تكون عَرضةً للانتقاد، لئلّا تفسد أمورها و ما عليها من الوظائف الهامّة. و هذه الناحية أيضاً اشرافٌ عامٌّ من الجمهور على الحكم و من الحكم على الجمهور و الشعب.

و كيف كان فالمهمّ من هذه النواحي الأربع هي الناحية الثانية، فنفصّل الكلام حولها أوّلاً، ثمّ نأتي بما يتعلّق بغيرها من النواحي؛ و لا حول و لا قوّة إلّا به ـ سبحانه و تعالى ـ .

***

١. كريمة ٤١ الحجّ.

المبحث الأوّل

فى ماهيّة المعروف و المنكر

و كيفيّة الأمر بالمعروف

و النّهى عن المنكر

المبحث الأوّل

في ماهيّة المعروف و المنكر

و كيفيّة الأمر بالمعروف و النّهى عن المنكر

لاريب في أنّ التصوّر مقدّمٌ على التصديق، و هذا أمر بديهيٌّ لايختلف فيه اثنان. ثمّ المباحث في هذا الكتاب كلّها تدور حول المعروف و المنكر، فيجب على البـاحث أن يكون أوّلاً على بصيرةٍ من ماهيّتهما. فنقول:

المسألة الأولى
في أنّهما أمران عرفيّان

«المعروف» أمرٌ عرفيٌّ يعرفه العقل بالضرورة، كما أنّ «المنكَر» أمرٌ عرفيٌّ يعرفه العقل بالضرورة. فماهيّتهما واضحةٌ عند العقل لاتحتاج إلى إرشاده إليها. نعم! بعض مصاديق المعروف و كذلك بعض مصاديق المنكر ليس كذلك؛ إذ مصاديقهما نوعان أو فقل على قسمين:

القسم الأوّل: ما يستقلّ العقل بإدراك حسنه أو قبحه، كحسن الصدق و حسن الإحسان إلى الأبوين، و كقبح الكذب و قبح الظلم؛

القسم الثاني: ما لايستقلّ العقل بإدراك حسنه أو قبحه، بل يرشده الشرع إلى حسنه أو قبحه، كحسن الصلاة و قبح القمار.

و هذا القسم أعمّ من أن يكون العقل شاكّاً فيه، أو متوقّفاً غير ذي حكمٍ فيه. و تفصيل الكلام في ذلك خارجٌ عن موضوع هذه الرسالة.

ثمّ المراد من العقل هيهنا العقل الصحيح الّذي لم تشبه شائبة الأوهام، إذ غطاء الوهم يمنع العقل عن إدراك الواقع على ما هو عليه. فلانعني بالعقل عقول جميع الناس، بل عقل من يستحقّ منهم أن يطلق عليه اسم العاقل فقط. و إلى ما قلنا يشير ما ذكره الراغب في تعريف المعروف من أنّه:

«اسمٌ لكلّ فعلٍ يُعرف بالعقل أو الشرع حسنُه»؛

و في تعريف المنكر من أنّه:

«ما يُنكر بهما»[١]؛

و قال أيضاً:

---

١. راجع: «مفردات ألفاظ القرآن» ص ٥٦١ القائمة ٢.

«المنكر: كلّ فعلٍ تحكم العقول الصحيحة بقبحه. أو تتوقّف في استقباحه و استحسانه العقول فتحكم بقبحه الشريعة»[١].

و تبعه[٢] في التعريف جمعٌ من اللغويّين، كأصحاب القاموس[٣]، و المصباح[٤]، و منتهى الإرب[٥]، و المنجد[٦].

١. راجع: نفس المصدر ص ٨٢٣ القائمة ٢.

٢. هذا التعبير لايخلو عن مسامحةٍ؛ فانظر ما سننقله من عبارات اللغويّين في التعاليق الآتية.

٣. اقتصر صاحب القاموس في تعريف المعروف على أن قال: «المعروف ضدّ المنكر»؛ راجع: «القاموس المحيط» ص ٧٧١ القائمة ١. و قال في تعريف المنكر: «المنكر ضدّ المعروف»، و لم يزد عليه؛ راجع: نفس المصدر ص ٤٥٢ القائمة ٢.

٤. قال الفيوميّ: «أُمرت بالعرف أي: بالمعروف، و هو الخير و الرفق و الإحسان»؛ راجع: «المصباح المنير» ص ٥٥٣. و قال في تعريف المنكر: «المنكر... هو الأمر القبيح»؛ راجع: نفس المصدر ص ٨٥٨.

٥. قال في تعريف المعروف: «مشهور، شناخته، خلاف منكر»؛ راجع: «منتهى الإرب» ج ٢ ص ٨٢١ القائمة ١. و في تعريف المنكر: «ناشناخته، و كار زشت»؛ راجع: نفس المصدر ج ٢ ص ١٢٧٨ القائمة ٤.

٦. قال: «المعروف: الخير، الإحسان، الرزق»؛ راجع: «المنجد» ص ٥٠٠ القائمة ٢. و قال في تعريف المنكر: «ما ليس فيه رضى اللّه من قولٍ أو فعلٍ، و ضدّه المعروف»؛ راجع: نفس المصدر ص ٨٣٦ القائمة ٣.

المسألة الثانية

في ما ذكره الفقهاء في تعريفهما

أشرنا في المسألة الأولى إلى أنّ المعروف و المنكر أمران عرفيّان يعرف العقل ماهيّتهما من غير أن يكون مضطرباً شكّاكاً فيها. ثمّ انّ المحقّق الأوّل جاء في الشرايع بتعريفين لهما قد تبعه فيه بعض الأكابر [١]، منهم ابن اخته العلّامة قدس سرهما [٢]. و قوله في المقام لايخلو عن غرابةٍ، بل ترد عليه وجوهٌ من الايرادات. قال رحمه الله:

«المعروف هو كلّ فعلٍ حسنٍ اختصّ بوصفٍ زائدٍ على حسنه، إذا عرف فاعله ذلك أو دلّ عليه» [٣]؛

و قال في تعريف المنكر:

«كلّ فعلٍ قبيحٍ عرف فاعله قبحه أو ما دلّ عليه» [٤].

ثمّ إنّ المحقق الفقيه النجفيّ رحمه الله ذكر في توضيح العبارة انّ المراد من «كلّ فعلٍ حسنٍ» هو: المباح، و المراد من «الوصف الزائد»: الاستحباب أو الوجوب، و المراد من «إذا عرف فاعله ذلك»: ما إذا كان العقل مستقلّاً بإدراك حسن الفعل، و المراد من «أو دلّ عليه»: ما إذا لم يكن العقل مستقلّاً بإدراك حسنه، بل يرشده الشرع إليه [٥].

و ترد على هذا التعريف أمورٌ:

---

١. فانظر: «المهذّب البارع» ج ٢ ص ٣٢١.
٢. راجع: «منتهى المطلب» ـ الطبعة الحجريّة ـ ج ٢ ص ٩٩١، «تحرير الأحكام» ج ٢ ص ٢٣٨.
٣. راجع: «شرائع الإسلام» ج ١ ص ٣١٠.
٤. راجع: نفس المصدر.
٥. قال رحمه الله: «فالأوّل بمنزلة الجنس ضرورة كون المراد بالحسن الجائز بالمعنى الأعمّ الشامل لما عدا الحرام ... و الاختصاص بوصفٍ إلى آخره بمنزلة الفصل لإخراج المباح الّذي لاوصف فيه زائداً على حسنه المراد به جواز فعله ... كما انّ الظاهر إرادة الإشارة إلى العلم بالاجتهاد و التقليد مثلاً من قوله: عرفه أو دلّ عليه»؛ راجع: «جواهر الكلام» ج ٢١ ص ٣٥٦.

الأمر الأوّل: لزوم أن يكون المعرِّف أجلى من المعرَّف، و الحال انّ المعرِّف هيهنا يحتاج إلى تدبّرٍ حتّى يُعلم المراد منه بينما انّ المعرَّف أمرٌ عرفيٌّ لا يضطرب العقل في إدراكه.

الأمر الثاني: قوله: «كلّ فعلٍ حسنٍ» مراداً به المباح لايخلو عن شيءٍ، إذ المباح لايتّصف بالحسن و لا بالقبح، بل لا اقتضاء له بالنسبة إليهما، هذا على القول بكون المباح أمراً عدميّاً؛ أمّا على المختار من كونه أمراً وجوديّاً فهو أمرٌ وجوديٌّ اقتضى ذاته عدم الحسن كما انّه يقتضي عدم القبح أيضاً. نعم! لوعرض عليه الحسن يصير مندوباً أو واجباً، و لوعرض عليه القبح يصير مكروهاً أو حراماً.

الأمر الثالث: قوله: «اختصّ بوصفٍ زائدٍ على حسنه» أيضاً لايخلو عن إشكالٍ، إذ المعروف هو المباح المتّصف بالحسن ـ أي: المباح الّذي عرض عليه وجهٌ من الحُسن ـ، لاالحَسَنُ الّذي عرض عليه حُسنٌ آخر؛ و هذا واضحٌ.

الأمر الرابع: قوله: «إذا عرف فاعله» أيضاً لايؤيّده التحقيق، إذ المعروف حسنٌ و المنكر قبيحٌ، و لادخل لمعرفة الفاعل في حسن الأوّل و قبح الثاني؛ و بعبارةٍ أخرى: انّ عبارته تشمل الحُسن الفاعلي و الحسن الفعلي، و الحسن الفاعلي لادخل له في كون الفعل حسناً، كما أنّ القبح الفاعلي لادخل له في كونه قبيحاً؛ هذا كما اتّفق عليه القوم و أصرّ عليه صاحب الجواهر في المقام[١].

و يرد على ما ذكره صاحب الجواهر رحمه الله من: «أنّ المباح إمّا مستحبٌّ و إمّا واجبٌ» نفس الإيراد الّذي أشرنا إليه في الأمر الثاني من الأمور الّتي ترد على تعريف المحقّق رحمه الله، إذ المباح لايكون مستحبّاً و لا واجباً إلّا إذا عرض عليه وجهٌ من وجوه الحُسن؛ أو فقل: انّ للمستحبّ و كذلك للواجب فصلاً هو اقتضاء الحسن، بينما انّ المباح لايقتضي الحسن أصلاً، كما انّه لايقتضي القبح أيضاً.

---

١. راجع: نفس المصدر و المجلّد ص ٢٥٧.

فتقسيم المباح إلى المستحبّ و الواجب لايكون موافقاً للحقّ الحقيق.

المسألة الثالثة

في أنّهما واجبان بالضرورة

لاخلاف في أنّ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر واجبان بالضرورة، لأنّهما من فروع الدين، فلايمكن النقاش في وجوبهما؛ هذا.

ثمّ إنّ المحقّق الحلّيّ ذكر في الشرايع:

«إنّ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر واجبان إجماعاً»[١]؛

و لوكان يقول: «واجبان بالضرورة» لكان أحسن، إذ لادخل للإجماع في ضروريّات الشريعة. أضف إلى ذلك ما ذكره بعد سطورٍ من قوله:

«و المعروف ينقسم إلى الواجب و الندب»[٢]؛

بينما انّ المحقّق لايقول بوجوب الأمر في المندوبات؛ هذا.

---

١. راجع: «شرائع الإسلام» ج ١ ص ٢١٠.

٢. راجع: نفس المصدر.

المسألة الرّابعة

في أنّ وجوبهما تعبّديٌّ أو عقليٌّ

قلنا أنّه لاخلاف في أنّ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر واجبان بالضرورة. و لكن وقع الخلاف بين الأعلام في أنّ وجوبهما عقليٌّ؟ أو تعبّديٌّ [١]؟، و بعبارةٍ أخرى: هل العقل يستقلّ بإدراك حسنهما و وجوب القيام بهما؟ أو لا طريق له إليهما إلّا بارشادٍ من الشريعة الغرّاء؟.

و نأتي بتفصيل المسألة من خلال نكاتٍ:

النكتة الأولى

ذهب جمعٌ من الأكابر إلى كونه عقليّاً، منهم شيخ الطائفة [٢] و ثاني المحقّقين [٣] ﰈ؛

و ذهب جمعٌ آخر منهم إلى كونه تعبّدياً، أو إن شئت فقل: سمعيّاً [٤]، منهم نصيرالدين الطوسيّ [٥] و العلّامة الحلّي [٦] و صاحب الجواهر [٧] ﭬ.

---

١. كما عن الإمام يحيى بن سعيد الحلّي: «و وجوبهما عقليٌّ أو سمعيٌّ؟ فيه خلافٌ»؛ راجع: «الجامع للشرائع» ص ٢٤٣؛ و انظر أيضاً: «الأقطاب القطبيّة» ص ٩٦.

٢. قالﭬ: «فقال الجمهور من المتكلّمين و الفقهاء و غيرهم انّما يجبان سمعاً ... و هو الصحيح»، لكنّه قال بعد سطورٍ: «و يقوي في نفسي انّهما يجبان عقلاً»؛ راجع: «الإقتصاد» ص ١٤٦. و له قولٌ بكونه سمعيّاً أيضاً؛ راجع: «التبيان» ج ٢ ص ٥٤٩.

٣. هذا؛ و لكنّه قالﭬ: «و لعلّ الأظهر انّ الوجوب سمعيٌّ»؛ راجع: «جامع المقاصد» ج ٣ ص ٤٨٥.

٤. و انظر: «السرائر» ج ٣ ص ١٦٠، «الكافي في الفقه» ص ٢٦٤، «مجمع الفائدة و البرهان» ج ٧ ص ٥٣٠.

٥. قالﭬ: «الأمر بالمعروف ... واجبٌ، و كذا النهي عن المنكر ... سمعاً»؛ راجع: «كشف المراد» ص ٥٧٨.

٦. راجع: «تذكرة الفقهاء» ج ٩ ص ٤٤١ المسألة ٢٦١، «تحرير الأحكام» ج ٢ ص ٢٤٠.

٧. قالﭬ: «و إن كان الأظهر انّ وجوبهما من حيث كونهما كذلك سمعيٌّ»؛ راجع:

قال الأوّلون[١]: العقل يستقلّ بإدراك حسن الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، أمّا الأدلّة السمعيّة ـ كقوله سبحانه و تعالى: ﴿ٱلْمُؤْمِنُونَ وَ ٱلْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[٢] ـ فليست إلّا من باب التأكيد على حكم العقل بوجوب القيام بهما، كما انّه إذا أدرك العقل وجوب الطاعة عن الرسول و الإمام فلادور لقوله ـ تعالى ـ: ﴿أَطِيعُوا ٱللَّهَ وَ أَطِيعُوا ٱلرَّسُولَ وَ أُولِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[٣] إلّا التقرير على ما حكم به العقل من وجوب الطاعة و حسنها.

و قال الذاهبون إلى كونه سمعيّاً: لاحكم للعقل بوجوبهما، بل هو تابعٌ لحكم الشرع فيهما؛ و ذلك نظراً إلى الملازمة بين العقل و الشرع في الحكم. فالشريعة ترشده إلى هذا الوجوب و هو يتبعها فيه.

النكتة الثانية

القائلون بكونه عقليّاً استدلّوا بدليلين، و كلاهما لايخلوان عن مناقشةٍ؛ و هما:

الدليل الأوّل:

إنّا نجد بالوجدان انّ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر حسنٌ، و في الوجدانيّات لسنا بحاجةٍ إلى الدليل؛ إذ منتهى الأدلّة أن تنتهي إليها.

الدليل الثاني:

التمسّك بقاعدة اللطف. قالوا: انّ قاعدة اللطف كما تحكم على اللّه ـ سبحانه و تعالى ـ بوجوب ارسال الرسل و انزال الكتب لاهتداء الناس إلى ما فيه خيرهم، كذلك يحكم على الناس بوجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر لئلّا يضلّوا في حياتهم الدنياويّة فيبعدوا

«جواهر الكلام» ج ٢١ ص ٣٥٨.

١. راجع في ذلك كلّه: «تذكرة الفقهاء» ج ٩ ص ٤٤١ المسألة ٢٦١.

٢. كريمة ٧١ التوبة.

٣. كريمة ٥٩ النساء.

عن سعادتهم في حياتهم الأخراويّة.

و القائلون بكونه سمعيّاً استدلّوا بدليلين أيضاً، و هما:

الدليل الأوّل:

و هو ما يرد على الأوّل من الدليلين الّذين ذكرهما القائلون بكونه عقليّاً؛ قال صاحب الجواهر ﷺ: انّ هذا الدليل غير تمام، إذ وجدان حسن الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر شيءٌ لاينكره أحدٌ، و لكن بلوغه إلى حدّ الوجوب أمرٌ لايحكم به العقل و لايساعده الوجدان[1].

الدليل الثاني:

و هو يرد على ثاني دليلي القائلين بكونه عقليّاً؛ قالوا: قاعدة اللطف تجري في وجوب ارسال الرسل و انزال الكتب و لاتجري في وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، إذ لوكانت جاريةً فيه لكان من الواجب على اللّه ـ سبحانه و تعالى ـ أن يجبر عباده على فعل المعروف و يمنعهم تكويناً عن فعل المنكر؛ و ليس هذا إلّا الجبر و نقض التكاليف، و هذا قبيحٌ منه جدّاً. فإذاً لايدلّ دليلٌ على كونه عقليّاً، و لكن قدكثرت الأدلّة السمعيّة عليه، فهو سمعيٌ[2].

هذا تحرير كلامهم، كما هو المستفاد من أقوالهم، كقول العلّامة في بعض آثاره[3].

النكتة الثالثة

و المختار كونه عقليّاً، إذ العقل يستقلّ بوجوب إرشاد الجاهل، و لانعني بوجوب الأمر

---

۱. قال ﷺ: «ضرورة عدم وصول العقل إلى قبح ترك الأمر بذلك على وجهٍ يترتّب عليه العقاب بدون ملاحظة الشرع»؛ راجع: «جواهر الكلام» ج ۲۱ ص ۳۵۸.

۲. انظر: نفس المصدر.

۳. ک «تذكرة الفقهاء» ج ۹ ص ٤٤١، «تحرير الأحكام» ج ۲ ص ۲٤۰، «كشف المراد» ص ۵۷۸.

بالمعروف و النهي عن المنكر إلّا هذا الإرشاد، فهو ممّا يحكم به العقل من غير اضطرابٍ منه فيه.

و هيهنا أمورٌ يجب أن تنبّه عليها:

الأمر الأوّل: قولهم: «إنّ العقل يدرك حسن الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر من غير أن يحكم بوجوبهما» قولٌ غير مطابقٍ لما نجده بالوجدان، إذ ليس حسنهما من قبيل حسن الدعاء عند رؤية الهلال، بل العقل يحكم بوجوبهما حذراً عن الهرج و الاضطراب في أمر المجتمع، و لايخفى ما للمجتمع من الدور الهامّ في سعادة الإنسان.

الأمر الثاني: قولهم: «لوجرت قاعدة اللطف في وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر لكان من الواجب على اللّه ـ تعالى ـ إلجاء العباد بالمعروف و منعهم تكويناً عن المنكر» قولٌ لانفهم المراد منه. إذ المتيقّن من القاعدة وجوب ارسال الرسل و انزال الكتب على اللّه و وجوب اتّباع الرسل في الأمر به و النهي عنه علينا. أمّا كيفيّة انجرار القاعدة بوجوب الإلجاء على اللّه حتّى يؤدّي إلى نقض التكليف ـ القبيح عليه تعالى ـ فهي غير واضحةٍ، بل واضحة البطلان؛ فالصفح عنه أولى من الردّ عليه.

هذا كلّه في ما يجب على الناس من الأمر به و النهي عنه. و لكن في ما يجب على الحكم و الدولة منهما فكلامٌ آخر سنأتي به ـ إن شاء اللّه تعالى ـ.

المسألة الخامسة

في أنّ وجوبهما عينيٌّ أو كفائيٌّ

هذه المسألة عقدناها للتحقيق حول انّ وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر عينيٌّ أو هو كفائيٌّ؟. و في المسألة نكاتٌ:

النكتة الأولى

ذهب المحقّق رحمه الله في الشرايع إلى أنّ كونه واجباً عينيّاً هو الأشبه بالقواعد [١]، و بالمستفاد من روايات الباب، و تبعه في هذا الرأي قليلٌ من الأعلام [٢].

و ذهب الأكثر ـ و منهم صاحب الجواهر رحمه الله [٣] ـ إلى كونه واجباً كفائيّاً [٤].

النكتة الثانية

لنا في ماهيّة هذين القسمين من الوجوب رأيٌ قد فصّلنا الكلام حوله في دراساتنا الأصوليّة، و لكن يجب علينا أن نشير إليه هيهنا مراعياً لكمال الاختصار ليظهر ما هو الحقّ المختار في المسألة. فنقول:

---

١. قال رحمه الله: «و قيل بل على الأعيان، و هو أشبه»؛ راجع: «شرائع الإسلام» ج ١ ص ٣١٠.

٢. و سبقه إلى هذا القول جمعٌ من الأعلام؛ قال أبوالمجد الحلبيّ رحمه الله: «فهل هما على الكفاية أو التعيين؟ و هل يجبان عقليّاً أو سمعيّاً؟ الأقوى وجوبها على الأعيان سمعاً»؛ راجع: «إشارة السبق» ص ١٤٦. و عن الشّيخ رحمه الله: «و هما فرضان على الأعيان»؛ راجع: «النهاية» ـ في «الجوامع الفقهيّة» ـ ص ٢٢٩. و قال ابن حمزة رحمه الله: «هما من فروض الأعيان»؛ راجع: «الوسيلة» ـ في «الجوامع الفقهيّة» ـ ص ٦٧٩. و عن ثاني المحقّقين: «الأصحّ انّ الأمر بالمعروف ... و النهي عن المنكر كلّه واجبٌ وجوباً عينيّاً»؛ راجع: «حاشية الإرشاد» ـ في «مجموعة حياة المحقّق الكركيّ و آثاره» ـ ج ٩ ص ٣٠٨.

٣. راجع: «جواهر الكلام» ج ٢١ ص ٣٦٠.

٤. و انظر في ذلك: «شرح اللمعة» ج ٢ ص ٤١٣، «مجمع الفائدة و البرهان» ج ٧ ص ٥٣١، «زبدة البيان» ص ٣٢١.

المشهور بين القوم: انّ الواجب العينيّ هو الواجب الّذي تعلّق بجميع المكلّفين و تنجّز عليهم بحيث يجب على الجميع الإتيان به، و لايكفي فعل بعضهم عن فعل الآخرين، كالصلاة و الصوم و الحجّ و غيرها.

و المشهور بينهم أيضاً في الواجب الكفائيّ: انّه الواجب الّذي يجب على جميع المكلّفين أن يقوم بعضهم به، فهو واجبٌ عليهم و لكن إذا قام بعضهم بإتيانه يسقط من الآخرين. فإذاً لايعاقب أحدٌ منهم عليه و يُثاب عليه من عجّل إليه و قام باتيانه في الخارج؛ هذا[1].

و المختار انّ هذا التعريف لهذين القسمين من الوجوب لايخلو عن مناقشةٍ، و ذلك لعدم اسقاط الوجوب عن المكلّفين بقيام البعض باتيان المكلّف به في الخارج، بل لايسقط التكليف عن الجميع إلّا بعد فراغ المتكفّلين له عنه و الاتيان به على وجه الكمال في الخارج[2]. فعلى سبيل المثال لوقام بعض المكلّفين بتكفين الميّت و الصلاة عليه و دفنه لايسقط التكليف عن الباقين إلّا بعد فراغهم عن دفنه، فإذاً يسقط التكليف عن الجميع و يثاب من قام بدفنه على قيامه بهذا الواجب. و عليه فلافرق بين الواجب الكفائيّ و العينيّ، إذ التكليف لايسقط فيهما إلّا بعد أن يوجد المكلّف به في الخارج؛ فلافرق فيه بين أن يكون صلاةً، أو دفنَ ميّتٍ.

فإذاً ما هو الفارق بين هذين القسمين؟ و ما هو الفاصل بينهما؟. المختار أنّ الفارق بين

---

١. و انظر في ذلك أيضاً: «مبادىء الوصول» ص ١٠٥، «الوافية» ص ٩٧، «قوانين الأصول» ص ١٢٣، «حاشية الكفاية» ـ للمحقّق الكبير آية اللّه العظمى البروجردي ـ ج ١ ص ٢٠٣، «تحريراتٌ في أصول الفقه» ج ٤ ص ٣٦، «المحكم في أصول الفقه» ج ١ ص ٣٨٦.

٢. و عن ثاني الشهيدين في شرح قول المحقّق؛ في كتاب الجهاد: «و فرضه على الكفاية»: «معنى وجوبه على الكفاية انّ الخطاب به عامٌّ على جميع الناس، فإذا قام به من يحصل الكفاية بجهاده سقط عن الباقين سقوطاً مراعىً باستمرار القائم به إلى أن يحصل الغرض المطلوب منه شرعاً»؛ راجع: «مسالك الأفهام» ج ٣ ص ٨ و انظر أيضاً: «مجمع الفائدة و البرهان» ج ٧ ص ٥٣١.

القسمين مطلوبيّة نفس الفعل في الواجب العينيّ و مطلوبيّة إيجاد الفعل في الخارج في الواجب الكفائيّ من غير أن يكون الفعل مطلوباً بذاته. فالصلاة مطلوبةٌ للمولى ـ جلّ و علا ـ من غير أن تكون مقدّمةً لمطلوبٍ آخر، و لكن لامطلوبيّة في دفن الميّت ـ أي: في فعله ـ، بل المطلوب فيه مواراة الميّت تحت التراب، فلامطلوبيّة في نفس دفن الميّت. و بما قلنا ظهر أنّ الواجب العينيّ لايكون إلّا إذا كان الفعل مطلوباً بنفسه، و الواجب الكفائيّ لايكون إلّا إذا كان الفعل مقدّمةً لمطلوبٍ آخر. و عليه فلامطلوبيّة في المقدّمات أصلاً.

نعم! في الوضوء و الغسل كلامٌ آخر، إذ يُستفاد من روايات باب الطهارة أنّهما مطلوبان بذاتهما مع كونهما مقدّمتان للصلاة أو غيرها من الواجبات، و هذا أمرٌ لاربط له بالمقام.

و كيف كان فالمختار في الفارق بين قسمي العينيّ و الكفائيّ من الواجب كون الأوّل مطلوباً لذاته، و كون الثاني مقدّمةً لمطلوبٍ آخر.

ثمّ إنّ المقدّمة على قسمين:

قسم فيه نوعٌ من المطلوبيّة أيضاً و إن لم يكن مطلوباً لذاته؛ كتعليم العلم و تعلّمه، فانّ التعليم و التعلّم مطلوبان لأجل العمل بالشرائع الإلهيّة مع اشتمالهما على نوعٍ من المطلوبيّة أيضاً؛

و قسم ليست فيه رائحةٌ من المطلوبيّة أصلاً، كدفن الميّت و التيمّم للصلاة.

و الأوّل يقال له: الواجب النفسي التهيّئي، و الثاني هو المسمّى بالواجب الكفائي. و تفصيل الكلام في ذلك يُطلب من دراساتنا الأُصوليّة، و لايسع المقام التفصيل فيه أكثر من هذا.

النكتة الثالثة

استدلّ صاحب الجواهر رحمه الله على مختار المشهور من كون الوجوب فيهما وجوباً كفائيّاً بأدلّةٍ ثلاثةٍ:

الدليل الأوّل:

انطباق ما ذكره القوم في تعريف الواجب الكفائيّ عليه، إذ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر واجبان على الجميع حتّى يقوم بهما بعض المكلّفين، فإذاً يسقط من الباقين و لا يبق وجوبٌ على ذمّتهم [١].

و يرد عليه: إنّ هذا التعريف لاحظّ له من الصواب، فالصفح منه أولى من الاستدلال به.

الدليل الثاني:

موثّقة مسعدة، و نصّها:

«محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول و سئل عن الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر أ واجبٌ هو على الأمّة جميعاً؟ فقال: لا؛ فقيل له: و لم؟ قال: إنّما هو على القويّ المطاع العالم بالمعروف من المنكر لا على الضعيف الّذي لايهتدي سبيلاً» [٢].

الرواية موثّقةٌ، لمكان هارون بن مسلم [٣] و مسعدة بن صدقة [٤] العامّيّين الثقتين. استدلّ

---

١. راجع: «جواهر الكلام» ج ٢١ ص ٣٦٠.

٢. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ١٦ ص ١٢٦ الحديث ٢١١٥٢، «الكافي» ج ٥ ص ٥٩ الحديث ١٦؛ و انظر: «التهذيب» ج ٦ ص ١٧٧ الحديث ٩، «مستدرك الوسائل» ج ١٢ ص ١٨٧ الحديث ١٣٨٣٤.

٣. كونه من العامّة محلّ ترديدٍ جدّاً؛ انظر: «خلاصة الأقوال» ص ٢٩١ الرقم ١٠٧٣، «رجال الطوسيّ» ص ٤٠٣ الرقم ٥٩١٢، «تنقيح المقال» ج ٣ ص ٢٨٥ الرقم ١٢٧٦١، «معجم رجال الحديث» ج ١٩ ص ٢٢٩ الرقم ١٣٢٤١، «منتهى المقال» ج ٦ ص ٤٠٨ الرقم ٣١٦٣.

٤. قال العلاّمة رحمه الله: «قال الشيخ: انّه عاميٌّ، و قال الكشّي: انّه بتريٌّ»؛ راجع: «خلاصة الأقوال» ص ٤١٠ الرقم ١٦٦١؛ و انظر: «معجم رجال الحديث» ج ١٨ ص ١٣٩ الرقم ١٢٢٧٧، «تنقيح المقال» ج ٢ ص ٢١٢ الرقم ١١٧١١.

صاحب الجواهر على كون الوجوب في بابنا هذا وجوباً كفائيّاً بما يظهر من قوله عليه السلام: «لا ... إنّما هو على القويّ المطاع العالم...»، فلايجب على جميع المكلّفين القيام بهذا الأمر و النهي، فليس وجوبهما إلّا كفائيّاً.

و يرد على قوله رحمه الله هذا أمران:

الأمر الأوّل: لادلالة في الرواية على مختاركم، إذ الواجب الكفائي في رأيكم كان واجباً على الجميع ثمّ سقط عن البعض لقيام بعضٍ آخرين به، بينما انّ الرواية تدلّ على عدم وجوبه على طائفةٍ من الناس، بل على الأكثرين منهم، فبين مدلولها و بين الواجب الكفائي بونٌ بعيدٌ.

الأمر الثاني: لوكان المراد من الرواية عدم وجوبهما على بعض الناس ـ كما استفدتم منها ـ تكون الرواية بظاهرها مخالفةً لما نصّ عليه القرآن الكريم من وجوبهما على عامّة المكلّفين، قال ـ سبحانه و تعالى ـ: ﴿ٱلْمُؤْمِنُونَ وَ ٱلْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنْكَرِ﴾[1]. فإذاً لامناص من كفّ اليد عن ظهورها و حملها على معنىً آخر، أو طردها و ضربها على الجدار ـ كما هو المقرّر في كلّ روايةٍ تخالف بظاهرها القرآن الكريم ـ.

الدليل الثالث:

قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ لْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ﴾[2]. الآية الشريفة استشهد بها صاحب الجواهر[3] رحمه الله لبيان كون الوجوب في الأمر به و النهي عنه وجوباً كفائيّاً؛ و ذلك نظراً إلى دلالتها على عدم وجوبهما على جميع الناس، بل على بعضهم فقط.

و يرد عليه ما بيّناه في الأمر الأوّل من الإيرادين الّذين كانا يردا على استشهاده بموثّقة

---

١. كريمة ٧١ التوبة.
٢. كريمة ١٠٤ آل‌عمران.
٣. راجع: «جواهر الكلام» ج ٢١ ص ٣٦٠؛ و انظر: «مجمع الفائدة و البرهان» ج ٧ ص ٥٣٤.

مسعدة بن صدقة، إذ الآية حينئذٍ لاتدلّ على وجوبها على جميع الناس ثمّ سقوطها عنهم بقيام بعضهم بها، بل هي تدلّ على عدم وجوبها على بعض الناس من أوّل الأمر، فإذاً لاتنطبق الآية الكريمة على مقصوده رحمه الله أصلاً؛ هذا.

و استدلّ القائلون بكونه وجوباً عينيّاً بدليلين:

الدليل الأوّل:

أصالة العينيّة [١]، و المراد من الأصل: إنّا إذا شككنا في كون واجبٍ كفائيّاً أو عينيّاً نحكم بكونه عينيّاً لحكم أصالة العينيّة به. و ذلك لأنّ الأصل كونه عينيّاً، و كونه كفائيّاً يحتاج إلى مؤونةٍ زائدةٍ على أصل الوجوب. هذا هو المشهور بين الفقهاء و الأصوليّين، كما ذهب المحقّق صاحب الكفاية رحمه الله في مبتدأ مبحث الأوامر منه إلى أنّ اطلاق الأمر يقتضي كونه نفسيّاً لا غيريّاً، و كونه عينيّاً لا كفائيّاً، و كونه تعيينيّاً لا تعيّنيّاً. لأنّ كونه غيريّاً أو كفائيّاً أو تعيّنيّاً يحتاج إلى قرينةٍ زائدةٍ مفقودةٍ في المقام. فعند الشكّ في كون الوجوب في الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر وجوباً عينيّاً أو كفائيّاً نحكم بكونه عينيّاً؛ لمكان الأصل [٢].

و يرد عليه ما قد فصّلنا الكلام حوله في دراساتنا الأصوليّة من أنّ الأمر باطلاقه لايدلّ على كون الوجوب عينيّاً كما انّه لايدلّ على كونه كفائيّاً، لأنّ ماهيّة الإطلاق ليست إلّا من قبيل اللابشرط، فلايقتضي العينيّة كما لايقتضي الكفائيّة.

ثمّ المختار انّ صيغة «افعل» و ما بمعناها وضعت للدلالة على كون الواجب نفسيّاً و عينيّاً و تعيينيّاً، فكونه عينيّاً مندرَجٌ في حاقّ الوضع، و الوضع هو الدالّ عليه، لااطلاق الأمر. و كيف كان فالأصل في الواجب كونه عينيّاً، لا كفائيّاً؛ و تفصيل الكلام في ذلك يُطلب من دراساتنا الأصوليّة.

---

١. انظر: «جواهر الكلام» ج ٢١ ص ٣٥٩.

٢. راجع: «كفاية الأصول» ص ٧٢.

ثمّ الأصل يجري عند فقد الدليل، فلو تمّ دليلا القائلين بكونه واجباً كـفائيّاً فـلايجوز التمسّك بالأصل.

الدليل الثاني:

التمسّك بعمومات الباب[١]، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[٢] الدالّ بظاهره على وجوبها على جميع الناس.

و يرد عليه: إنّ عمومات الباب لاتدلّ على أكثر من وجوبها على الناس، أمّا بيان كونه عينيّاً أو كفائيّاً فهي ساكتةٌ عنه غير مبيّنة له. فلايجوز التمسّك بها في مقام بيان كونه عينيّاً أو كفائيّاً: هذا.

فتلخّص ممّا قلنا جميعاً أنّ أدلّة القائلين بكونه وجوباً كفائيّاً غير تامٍّ، كما انّ أدلّة القائلين بكونه وجوباً عينيّاً أيضاً غير تامٍ، فلايمكن الركون إلى هذين القولين.

النكتة الرابعة

المختار كون الوجوب في الأمر به و النهي عنه وجـوباً نـفسيّاً تهـيّئيّاً، إذ ليس الأمـر بالمعروف و النهي عن المنكر إلّا من باب المقدّمة لاهتداء الناس إلى ما فيه صلاحهم من فعل المعروف و ترك المنكر، هذا من ناحيةٍ؛ و من ناحيةٍ أخرى لاانكار في أنّهما مطلوبان بذاتهما أيضاً، فهما مقدّمتان مطلوبتان، و هذا معنى كون وجوبهما وجوباً نفسـيّاً تهيّئيّاً.

و بما قلنا يرتفع الخلاف و النزاع بين المحقّق رحمه الله و المشهور رحمهم الله. إذ قول المحـقّق بكـونه واجباً عينيّاً ناظرٌ إلى كونه نفسيّاً ـ أي: توجد فيه رائحةٌ من المطلوبيّة النفسيّة ـ، و قول المشهور بكونه كفائيّاً ناظرٌ إلى كونه مقدّمةً لمطلوبٍ آخر، و هو الاتيان بالمعروف و الكفّ عن المنكر، و هذا يحصل بقيام بعض المكلّفين به. و الحمد للّه ربّ العالمين.

***

---

١. انظر: «جواهر الكلام» ج ٢١ ص ٣٥٩.

٢. كريمة ٧١ التوبة.

المبحث الثّاني

في شرائط الأمر بالمعروف

والنّهى عن المنكر

المتّفق عليها

المبحث الثاني

في شرائط الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر المتّفق عليها

لا خلاف في أنّ لكلّ واجبٍ شروطاً لايجب العمل به و لايتنجّز على المكلّف إلّا بعد إحرازها. و هذين الواجبين أيضاً شروطٌ لايتنجّزا إلاّ بعد أن تحرز تلك الشروط. و المعروف منها أربعةٌ، و قد أنحاها أفضل المتأخّرين الشيخ كاشف الغطاء إلى أربع عشر شرطاً[1]. و سنبحث عن هذه الشروط الّتي ذكرها هذا الحبر العظيم.

أمّا المشهور فعلى كونها أربعةٌ[2]:

الأوّل: العلم بالمعروف و بالمنكر؛

الثاني: احتمال ترتّب الأثر عليهما؛

الثالث: العلم بأنّ مرتكب المنكر ما تاب عنه؛

الرابع: انتفاء احتمال ترتّب المضرّة عليهما.

فلايجبان إلّا بعد احراز هذه الشروط الأربعة. و تفصيل الكلام في الشروط في مسائل.

---

١. راجع: «كشف الغطاء» ج ٢ ص ٤٢٠.

٢. فانظر: «إشارة السبق» ص ١٤٦، «شرائع الإسلام» ج ١ ص ٣١١، «جواهر الكلام» ج ٢١ ص ٣٦٦، «مسالك الأفهام» ج ٣ ص ١٠١، «تذكرة الفقهاء» ج ٩ ص ٤٤٢ المسألة ٢٦٣، «جامع المقاصد» ج ٣ ص ٤٨٦، «مجمع الفائدة و البرهان» ج ٧ ص ٥٣٥.

المسألة الأولى

في اشتراط العلم بالمعروف و بالمنكر

أصل اشتراط العلم بهما في تنجّز التكليف بديهيٌّ، فلايحتاج إلى مزيدٍ من البيان. إذ من لايعرف الحقّ و المعروف كيف يمكن له أن يأمر به؟ و من لايعرف المنكر و القبيح كيف يمكن له أن ينهى عنه؟. و هذه قاعدةٌ عامّةٌ قد أشار إليها ما اشتهر بينهم من أنّه «ثبّت العرش ثمّ انقش». و قد ادّعى صاحب الجواهر ﷺ على اشتراطه فيه الضرورة و الإجماع [1].

فذلكةٌ

و هيهنا فذلكةٌ دقيقةٌ يجب الالمام بها، و هي: هل العلم هذا من قبيل شرط الوجوب؟ أو من قبيل شرط الواجب؟. و لايخفى ما بينهما من الفرق و ما يترتّب على القولين من الثمرة العمليّة، إذ على الأوّل لايجب على المكلّف تحصيل المعرفة بالمعروف و المنكر ليقوم بالأمر به و النهي عنه، بل لوحصلت له هذه المعرفة فإذن يجب له القيام بهذه المهمّة، أمّا على الثاني فيجب له تحصيل المعرفة بهما مقدّمةً للقيام بالواجب، و هو الأمر به و النهي عنه. و لنفصّل الكلام في هذه الفذلكة في نكاتٍ.

النكتة الأولى

المشهور بين المشهور كونه من قبيل شرط الوجوب، و صاحب الجواهر قد ادّعى كونه من ضروريّات الفقه و انعقاد الإجماع عليه [2]. و قد ذهب ثاني المحقّقين و الشّهيدَين ﷺ [3] إلى كونه شرط الواجب، و الظاهر أنّهما قد تفرّدا بهذا القول، فلا ثالث لهما في المسألة.

---

١. قال ﷺ: «بل عن المنتهى نفي الخلاف فيه»؛ راجع: «جواهر الكلام» ج ٢١ ص ٣٦٦.
٢. راجع: نفس المصدر و المجلّد ص ٣٦٧.
٣. سنأتي بنصّ كلامهما في السطور الآتية.

النكتة الثانية

استدلّ الشهيدالثاني في المسالك[١] ـ و تبعه المحقّق الثاني في حاشية الإرشاد[٢] ـ على مطلوبه بأنّه لوعلم أحدٌ بأنّ ابنه سيترك بعض الواجبات أو يأتي ببعض المحرّمات يجب له أن يحصل المعرفة بهذا الواجب أو ذاك المحرّم ليمكن له أن يقوم بارشاده إلى الأوّل و ردعه عن الثاني، قال: و هذا من قبيل شرط الواجب، لاشرط الوجوب.

و ردّ عليه صاحب الجواهر‌ بأنّ الوجوب قد صار هيهنا فعليّاً، فيجب عليه تحصيل مقدّماته[٣]، و لكن هذا موردٌ نادرٌ لايمكن أن يحمل عليه كيفيّة الشرط.

هذا؛ و لم يظهر لي وجه القولين، لااستدلال المحقّق الثاني و لا ردّ المحقّق النجفي‌ عليه. إذ لافرق بين الابن و بين غيره من الناس في وجوب أمرهم بالمعروف و نهيهم عن المنكر، فلوكان العلم بصدور محرّمٍ عنه أو ترك واجبٍ منه موجباً لتحصيل المعرفة بالواجب أو الحرام لكان العلم بصدور الأوّل و ترك الثاني من جميع الناس موجباً لتحصيل المعرفة بهما، و هذا العلم موجودٌ في المقام ـ نعوذ بالله سبحانه و تعالى من اغواء الشياطين ـ، فيجب على

---

١. قال‌: «... و حينئذٍ فيجب على كلّ من علم بوقوع المنكر أو ترك المعروف من شخصٍ معيّنٍ في الجملة بنحو شهادة عدلين أن يتعلّم ما يصحّ معه الأمر و النهي ثمّ يأمر أو ينهى، كما يتعلّق بالحدث وجوب الصلاة و يجب عليه تحصيل شروطها»؛ راجع: «مسالك الأفهام» ج ٣ ص ١٠١.

٢. قال‌: «و في اشتراط هذا في الوجوب نظرٌ، فإنّ من علم في الجملة انّ زيداً ارتكب منكراً بشهادة عدلين مثلاً يجب عليه تعلّم ما يصحّ معه الأمر و النهي ثمّ يأمر و ينهى، كما تجب الصلاة على المحدث بأن يتطهّر ثمّ يصلي»؛ راجع: «حاشية الإرشاد» ـ في «مجموعة حياة المحقّق الكركيّ و آثاره» ـ ج ٩ ص ٣٠٨.

٣. قال‌: «و أمّا ما ذكراه من المثال فهو خارجٌ عمّا نحن فيه، ضرورة العلم حينئذٍ بتحقّق موضوع الخطاب بخلاف من فعل أمراً أو ترك شيئاً و لم نعلم حرمة ما فعله و لا وجوب ما تركه»؛ راجع: «جواهر الكلام» ج ٢١ ص ٣٦٧.

جميع المكلّفين أن يقوموا بتحصيل المعرفة بهما، و لاقائل بهذا القول، حتّى أنّ الشهيد و المحقّق الثانيين أيضاً قد خصّصا صورة وجوب تحصيل المعرفة بهما بما إذا علم بأنّ ابنه سيفعل بعض المحرّمات أو يترك بعض الواجبات فقط. هذا بالنسبة إلى استدلال الشهيد رحمه الله.

أمّا بالنسبة إلى ما ردّ به صاحب الجواهر رحمه الله على استدلال الشهيد فلم يظهر لي وجهه أيضاً، إذ لوكان العلم الاجمالي ههنا منجّزاً للتكليف لكان منجّزاً في غيره من الموارد أيضاً، إذ قلنا انّه لافرق بين ولده و بين غيره من الناس في وجوب أمرهم بالمعروف و نهيهم عن المنكر.

النكتة الثالثة

استدلّ المحقّق الثاني في حاشيته على الارشاد على كونه شرط وجوبٍ أيضاً بعمومات الباب، قال: العمومات مطلقةٌ و لاتقييد فيها، فتدلّ على كونه شرط وجوبٍ [1]. و من الغريب انّ صاحب الجواهر أيضاً قد تمسّك باطلاق عمومات الباب لبيان كونه شرط واجبٍ [2].

و هذا منهما غريبٌ جدّاً، إذ لاخلاف في أنّ العلم قيدٌ في تنجّز التكليف، فليس التكليف مطلقاً، بل كونه مقيّداً ممّا لايجري فيه الخلاف. انّما الخلاف في كون هذا القيد شرط وجوبٍ أو شرط واجبٍ، فكيف يُتمسّك باطلاق الأدلّة لاثبات أيّ قسمٍ من أقسام الشرط؟.

النكتة الرابعة

و قد تمسّك صاحب الجواهر رحمه الله في مختتم كلامه لاثبات مرامه بأصالة البراءة [3]، إذ يرى أنّ هذا الأصل يدلّ على كونه شرط الوجوب، لا شرط الواجب.

---

١. لم أعثر عليه، و قد أتينا بنصّه بتمامه في هذه السطور.

٢. قال رحمه الله: «بل يمكن دعوى انّ المنساق من إطلاق الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر هو ما علمه المكلّف من الحكم من حيث كونه مكلّفاً بها ...»؛ راجع: «جواهر الكلام» ج ٢١ ص ٣٦٧.

٣. قال رحمه الله: «بل أصالة البراءة محكّمٌ»؛ راجع: نفس المصدر.

و يرد عليه ـ بعد التسليم بأنّ مؤدّى الأصل هو كونه شرط الوجـوب ـ : أنّ أصـالة البراءة لاتدلّ على كون الشرط أيّاً منهما، لأنّ هذا نفس ما يُعبّر عنه بالأصل المثبت، و القوم لايقبلون هذا الأصل و لايعدّونه حجّةً ـ و قد فصّلنا الكلام فيه و في حجّيّته في أصـول الفقه، إذ المختار حجّيّته، و لايسع المقام التفصيل حوله ـ. و كيف كان فلوشكّ في أنّه هل يجب على المكلّف تحصيل المعرفة بالمعروفات و المـنكرات فأصـالة البراءة تحكـم بـعدم وجوبه، و مقتضى عدم وجوبه عليه كونه شرط الوجوب لا شرط الواجب، و هذا واضحٌ.

النكتة الخامسة

المختار كونه شرط الوجوب ـ تبعاً للأكثرين ـ لا شرط الواجب، و لكن لنا في اثبات المرام طريقٌ غير ما نهجه القوم، و هو: انّ مآل البحث إلى أنّه هل يجب الفحص في الشبهة الموضوعيّة أم لا؟ إذ لامعنى لوجوب معرفة موضوع المعروف و المنكر إلّا القول بوجوب الفحص في الشبهات الموضوعيّة؛ و المختار عدم وجوب الفحص في الشبهات المـوضوعيّة مطلقاً إلّا ما أخرجه الدليل. فإذاً لايجب تحصيل العلم بالمعروف و المنكر و مواقعهما، لأنّهما من موارد الشبهات الموضوعيّة.

فتحصّل ممّا قلنا جميعاً أنّ العلم هو شرط الوجوب لتنجّز التكليف بالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، لاشرط الواجب؛ و فيما ذكرناه كفايةٌ.

المسألة الثانية
في اشتراط احتمال التأثير
و انتفاء العلم أو المظنّة بعدمه

هذا هو الثاني من شرائط وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر. و المراد به: أنّه يُشترط في تنجّز وجوب الأمر به و النهي عنه احتمال التأثير، فلوعُلم أو ظُنّ أنّه لاتأثير فيهما لايجب القيام بهما. و تفصيل الكلام في المسألة في نكاتٍ أيضاً.

النكتة الأولى

قلنا فيما سبق انّ وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر ممّا يستقلّ به العقل، فهو الحاكم في الباب.

و قولهم: «لا وجوب إذا علم أنّه لا تأثير في هذا الأمر و النهي» قولٌ لايمكن النقاش فيه، إذ العقل يحكم بأنّه لا داعي لهما حينئذٍ، بل هذا يؤدّي إلى اللغو في القول و العمل، و هو قبيحٌ.

النكتة الثانية

أمّا قولهم باشتراط احتمال التأثير فلايقبل بكلّيّته، إذ مضى الكلام في أنّ العقل هو الحاكم في الباب، و هو يفصّل بين الموارد بالنظر إلى ما لها من الأهمّيّة؛

فتارةً يحكم بوجوبهما و لوعلم أنّه لاتأثير فيهما؛

و تارةً يحكم بحسنهما من غير حكمٍ منه بوجوبهما؛

و تارةً يحكم بعدم وجوبهما أصلاً.

و لنبيّن ذلك بتفصيل الكلام حول بعض الموارد، فنقول:

المورد الأوّل: لوكان أصل الشريعة في مخاطرةٍ و ذلك بظهور البدع و الأهواء فيحكم العقل ـ و يؤيّده الشرع أيضاً، و سنفصّل الكلام حوله ـ بأنّه يجب على العالِم ـ و هو العالِم

بمواقع المعروف و المنكر في الشرع و في البدع ـ أن يقوم بهذا الواجب و لو لم يكن في قيامه هذا تأثيراً توّاً و من فوره، قال النبيّ صلّی الله علیه و آله: «إذا ظهرت البدع في أمّتي فليظهر العالم علمه، و إلّا فعليه لعنة اللّه»[١]؛ و لم يشترط النبيّ صلّی الله علیه و آله في وجوب النهي عن البدع احتمال التأثير؛ كما انّ أبا الأحرار و سيّد الكونين أباعبداللّه الحسين علیه السلام نهج هذا المنهج في قيامه المبتني على الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، فقام بهما مع علمه بأنّه لاتأثير في قيامه هذا على الفور.

المورد الثاني: لو كان هذا الأمر و النهي لاتمام الحجّة على تاركي المعروف و فاعلي المنكر، فيحكم العقل بوجوبهما أيضاً. ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾[٢].

و قد دلّ الكتاب الكريم في وقعة أصحاب السّبت على أنّ سيرة اللّه ـ سبحانه و تعالى ـ جرت على نزول العذاب على تاركي النهي عن المنكر. أمّا الآمرون بالمعروف و الناهون عن المنكر منهم فقد أنجاهم اللّه عن العذاب لقيامهم بهما مع علمهم بأنّه لا أثر في فعلهم، و ذلك لما لهذا المورد من الأهمّيّة البالغة.

المورد الثالث: لوكان هذا الأمر و النهي لقلع مادّة الفساد لئلّا تسري إلى غير فاعليه من آحاد الناس فيحكم العقل أيضاً بوجوب القيام بهما و إن لم يكن فيهما تأثيرٌ من فوره. كما أمر النبيّ صلّی الله علیه و آله بطرد الثلاثة الّذين تخلّفوا عن محاربة المشركين في حرب التبوك و تمرّدوا عن متابعة جيش المسلمين[٣]، قال اللّه ـ سبحانه و تعالى ـ حاكياً عمّا فعل بهم المسلمون من

---

١. راجع: «بحار الأنوار» ج ٥٤ ص ٢٣٤؛ و انظر: «الكافي» ج ١ ص ٥٤ الحديث ٢، «وسائل الشيعة» ج ١٦ ص ٢٦٩ الحديث ٢١٥٣٨، «عوالي اللآلىء» ج ٤ ص ٧٠ الحديث ٣٩، «نهج الحقّ» ص ٣٧.

٢. كريمة ٤٢ الأنفال.

٣. «و هم من الأنصار كعب بن مالك الخزرجيّ و مرارة بن الربيع و هلال بن أميّة الأوسيّان»؛ راجع: «التبيه و الاشراف» ص ٢٣٦؛ و انظر: «البداية و النهاية» ج ٥ ص ٣٣، «سيرة النبيّ» ـ

طردهم و تجميدهم لنهيهم و نهي غيرهم عن هذا المنكر: ﴿وَ عَلَى ٱلثَّلَاثَةِ ٱلَّذِينَ خُلِّفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَ ضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَ ظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ ٱللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ﴾[١].

و الموارد كثيرةٌ، و فيما ذكرناه كفايةٌ. و كيف كان فالعقل يحكم بعدم اشتراط احتمال التأثير فيهما فيما يرتبط بمهامّ الأمور.

النكتة الثالثة

ذهب صاحب الجواهر[٢] تبعاً للمشهور[٣] إلى أنّ وجوب الأمر بالأوّل و النهي عن الثاني غير منجّزٍ عند فقد هذا الاحتمال و الظنّ[٤]، فتمسّك لمختاره بجملةٍ من روايات الباب تدلّ بظاهرها على مذهبه، و من الغريب غضّه النظر عن رواياتٍ تدلّ على خلاف مرامه، فعلينا أن نفحص أوّلاً عن هاتين الطائفتين من روايات الباب ثمّ أن نذكر وجه الجمع بينهما.

لابن هشام ـ ج ٤ ص ٩٥٧.

١. كريمة ١١٨ التوبة.

٢. راجع: «جواهر الكلام» ج ٢١ ص ٣٦٨.

٣. كما عن المحقّق: «فلو غلب على ظنّه أو علم أنّه لايؤثّر لم يجب»: راجع: «شرائع الإسلام» ج ١ ص ٢٥٨؛ و انظر: «تذكرة الفقهاء» ج ٩ ص ٤٤٣، «تحرير الأحكام» ج ٢ ص ٢٤١؛ و انظر أيضاً: «مسالك الأفهام» ج ٣ ص ١٠٢.

٤. خلافاً لبعض الأعلام حيث لم يقيّدوا وجوبها بقيام هذا الاحتمال؛ قال شيخ الطائفة: «...المنكر له ثلاثة أحوالٍ: حال يكون ظنّه فيها بأنّ إنكاره يؤثّر فإنّه يجب عليه إنكاره بلاخلافٍ، و الثاني يغلب على ظنّه أنّه لايؤثّر إنكاره، و الثالث يتساوي ظنّه في وقوعه و ارتفاعه؛ فعند هذين قال قومٌ يرتفع وجوبه. و قال قومٌ لايسقط وجوبه، و هوالّذي اختاره المرتضى، و هوالأقوى لأنّ عموم الآيات و الأخبار الدالّة على وجوبه لم يخصّصه بحالٍ دون حالٍ»؛ راجع: «الإقتصاد» ص ١٤٩.

النكتة الرابعة

ذكرنا انّ هناك رواياتٍ تمسّك بها صاحب الجواهر [١] انتصاراً لمذهبه، و هي كثيرةٌ؛ منها:

الرواية الأولى

«محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام ـ و ساق الحديث إلى أن قال مسعدة: ـ و سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول و سئل عن الحديث الّذي جاء عن النبيّ صلى الله عليه و آله: إنّ أفضل الجهاد كلمة عدلٍ عند إمامٍ جائرٍ ما معناه؟ قال: هذا على أن يأمره بعد معرفته و هو مع ذلك يقبل منه، و إلّا فلا» [٢].

مضت الإشارة إلى أنّ الحديث موثّقٌ، لمكان هارون بن مسلم و مسعدة بن صدقة العامّيّين. استدلّ صاحب الجواهر رحمه الله [٣] بما يظهر من ذيل الحديث على أنّه لايجب الأمر و النهي عند انتفاء احتمال التأثير، حيث إنّ الإمام عليه السلام بعد أن ذكر اشتراط معرفة الآمر بالمعروف و الناهي بالمنكر قال: «و هو مع ذلك يقبل منه، و إلّا فلا».

و يرد عليه: انّ الظاهر انّ القبول و التأثير أعمّ من التأثير من فورٍ، فلوظنّ أن لا تأثير في هذا الأمر و النهي إلّا بعد مضيّ زمنٍ فلايسقط الوجوب من عاتقه. فالتأثير هيهنا أعمّ ممّا ذكره المشهور، و منهم صاحب الجواهر.

---

١. راجع: «جواهر الكلام» ج ٢١ ص ٣٦٨.
٢. راجع: «وسائل الشيعة» ج ١٦ ص ١٢٦ الحديث ٢١١٥٢، «الكافي» ج ٥ ص ٥٩ الحديث ١٦؛ و انظر: «التهذيب» ج ٦ ص ١٧٧ ح ٩، «بحار الأنوار» ج ٩٧ ص ٩٣.
٣. راجع: «جواهر الكلام» ج ٢١ ص ٣٦٨.

الرواية الثانية

«و عن عليٍّ عن أبيه عن ابن أبي‌عميرٍ عن يحيى الطويل صاحب المُقري قال: قال أبوعبدالله عليه السلام: إنّما يؤمر بالمعروف و ينهى عن المنكر مؤمنٌ فيتّعظ، أو جاهلٌ فيتعلّم، فأمّا صاحب سوطٍ أو سيفٍ فلا»[1].

السند لابأس به، و لايضرّه وقوع يحيى الطويل فيه[2]، إذ فيه ابن أبي‌عميرٍ و هو من أصحاب الإجماع[3]، فلابأس بالسند. استدلّ صاحب‌الجواهر رحمه الله[4] بأنّ المؤمن يتّعظ و الجاهل يتعلّم، فيجب أمرهما بالمعروف و نهيهما عن المنكر، أمّا صاحب سوطٍ أو سيفٍ فلايُظنّ به الاهتداء إلى الخير أو الكفّ عن المنكر، فلايجب أن يؤمر به أو يُنهى عنه.

و يرد عليه: انّ العقل لايقبل هذا الحكم بكلّيته، بل ربّما كانت في افشاء الظالم مصلحةٌ راجحةٌ على مصلحة الكفّ عن المنكر لاحتمال عدم ترتّب الأثر عليه.

الرواية الثالثة

«و عن عدّةٍ من أصحابنا عن سهل بن زيادٍ عن الدهقان عن عبدالله بن القاسم و ابن أبي‌نجران جميعاً عن أبان بن تغلبٍ عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: كان المسيح عليه السلام يقول: إنّ التارك شفاءَ المجروح من جرحه شريك جارحه

---

١. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ١٦ ص ١٢٧ الحديث ٢١١٥٣، «الكافي» ج ٥ ص ٦٠ الحديث ٢؛ و انظر: «التهذيب» ج ٦ ص ١٧٨ الحديث ١١، «مستدرك الوسائل» ج ١٢ ص ١٨٦ الحديث ١٣٨٤٠.

٢. إذ حاله ـ كما قاله المامقاني رحمه الله ـ مجهولٌ؛ راجع: «تنقيح المقال» ج ٣ ص ٣١٧ الرقم ١٣٠٤٥؛ و انظر: «منتهى المقال» ج ٧ ص ٢٣ الرقم ٣٢٢٤.

٣. راجع: «رجال الكشّي» ج ٢ ص ٨٣٠.

٤. راجع: «جواهر الكلام» ج ٢١ ص ٣٦٨؛ و هذا هو المترأى من تمسّكه رحمه الله بالحديث.

لامحالة ـ ... إلى أن قال: ـ فكذلك لاتحدّثوا بالحكمة غير أهلها فتجهّلوا و لاتمنعوها أهلها فتأثموا، و ليكن أحدكم بمنزلة الطبيب المداوي إن رأى موضعاً لدوائه و إلّا أمسك»[١].

السند صحيحٌ، و مضى الكلام في أنّ المختار أن لابأس بسهل بن زيادٍ مع قول جماعةٍ من الرجاليّين بكونه من الغلاة، و كيف كان فالسند لابأس به. و تمسّك صاحب الجواهر رحمه الله بقوله عليه السلام: «و إلّا أمسك»[٢]، إذ المستفاد منه انّه لو لم يكن موضعٌ لهذا الأمر و النهي بحيث يكونان مؤثّرين فيه فلايجبان، كما انّه لايجب على الطبيب مداواة المريض و معالجته لو لم ير له موضعاً.

و الكلام في كيفيّة دلالتها كالّذي مضى في التعليق على السابقتين عليها. فلانعيده حذراً عن التطويل، فراجعه!.

النكتة الخامسة

و هناك رواياتٌ تدلّ على المختار من أنّه لايشترط في وجوب هذا الأمر و النهي التأثير في تارك المعروف و فاعل المنكر، و هي كثيرة أيضاً. منها:

الرواية الأولى

«محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن النوفليّ عن السكونيّ عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: قال أميرالمؤمنين عليه السلام: أمرنا رسول‌الله صلى الله عليه و آله أن نلقى أهل المعاصي بوجوهٍ مكفهرّةٍ»[٣].

---

١. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ١٦ ص ١٣٨ الحديث ٢١١٥٦، «الكافي» ج ٨ ص ٣٤٥ الحديث ٥٤٥.

٢. راجع: «جواهر الكلام» ج ٢١ ص ٣٦٩.

٣. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ١٦ ص ١٤٣ الحديث ٢١١٩٤، «الكافي» ج ٥ ص ٥٨

السند موثّق، لمكان النوفلي[١] و السكوني[٢] العامّيّين الثقتين. المستفاد من قوله عليه السلام: «أن نلق أهل المعاصي بوجوهٍ مكفهرّةٍ» أنّه لم يؤثّر هذا الأمر و النهي في اهتدائهم إلى المعروف و كفّهم عن المنكر، فأمَرهم النبيّ صلّى الله عليه و آله بأن يكفهرّوا وجوههم في لقائهم ليردعوا عمّا هم عليه.

و يؤيّده ما حكاه اللّه ـ تعالى ـ من سيرة النبيّ لقمان عليه السلام حيث كان ينهى ابنه عن المنكر، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَ إِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَ هُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَاتُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[٣]. حيث إنّ قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ هُوَ يَعِظُهُ﴾ و قوله ـ تعالى ـ: ﴿يَا بُنَيَّ﴾ يدلّان على تقدّم اللين على الخاشنة و المغالظة في هذا الواجب. ثمّ لو لم يؤثّر اللين فانتفى احتمال تأثير النهي عن المنكر في أهله، فلامناص إذاً من المغالظة قبالهم.

فلاينتفي وجوبها بانتفاء هذا الاحتمال.

الرواية الثانية

«و عنهم عن سهلٍ عن ابن محبوبٍ عن خطّاب بن محمّدٍ عن الحارث بن المغيرة أنّ أباعبداللّه عليه السلام قال له: لأحملنّ ذنوب سفهائكم على علمائكم ـ ... إلى أن قال: ـ ما يمنعكم إذا بلغكم عن الرجل منكم ما تكرهون و ما يدخل علينا به الأذى أن تأتوه فتؤنّبوه و تعذلوه و تقولوا له قولاً بليغاً؟ قلت:

الحديث ١٠؛ و انظر: «التهذيب» ج ٦ ص ١٧٦ الحديث ٥، «عوالي اللآلىء» ج ٣ ص ١٩٠ الحديث ٢٩.

١. اسمه الحسن بن يزيد، و قد ذكره العلّامة في القسم الثاني من كتابه؛ راجع: «خلاصة الأقوال» ص ٣٣٩ الرقم ١٣٤٠؛ و انظر: «منتهى المقال» ج ٣ ص ٨٤ الرقم ٩٤٢.

٢. اسمه اسماعيل بن أبي زيادٍ، قال العلّامة: «كان عامّيّاً»؛ راجع: «خلاصة الأقوال» ص ٣١٦ الرقم ١٢٣٨؛ و انظر: «رجال أبي داود» ص ٤٩ الرقم ١٧٥، ثمّ ص ٢٣١ الرقم ٥٤، «نقد الرجال» ج ١ ص ٢٠٨ الرقم ٤٧١.

٣. كريمة ١٣ لقمان.

جعلت فداك! إذاً لا يقبلون منّا! قال: اهجروهم و اجتنبوا مجالسهم»[١].

السند لابأس به، و خطّاب بن محمّدٍ و إن ضعّفه بعضهم[٢] و لكن وقوع ابن محبوبٍ قبله في السند يحكم بصحّته، فالسند صحيحٌ، أو مصحّحٌ. و كيف كان فلابأس به. و لقوله عليه السلام: «اهجروهم و اجتنبوا مجالسهم» حيث قيل له: «إذاً لا يقبلون منّا» دلالةٌ واضحةٌ على عدم سقوط الوجوب عند احتمال عدم التأثير، إذ الإمام عليه السلام لم يحكم بأنّه لا يجب حينئذٍ أمرهم بالمعروف و نهيهم عن المنكر، بل حكم بوجوب هجرهم و الاجتناب عن مجالسهم. و هذا واضحٌ.

الرواية الثالثة

«محمّد بن الحسن قال: قال الصادق عليه السلام لقومٍ من أصحابه: إنّه قد حقّ لي أن آخذ البريء منكم بالسقيم، و كيف لا يحقّ لي ذلك و أنتم يبلغكم عن الرجل منكم القبيح فلا تنكرون عليه و لا تهجرونه و لا تؤذونه حتّى يتركا!»[٣].

السند لابأس به، إذ الرواية في عداد جازمات الصدوق رحمه الله، و المشهور يعتمدون عليها. و كيفيّة الاستدلال بها نفس ما مرّ في التعليق على السابقة عليها.

---

١. راجع: «وسائل الشيعة» ج ١٦ ص ١٤٥ الحديث ٢١١٩٨، «الكافي» ج ٨ ص ١٦٢ الحديث ١٦٩؛ و انظر: «مستدرك الوسائل» ج ١٢ ص ١٩٦ الحديث ١٣٨٦٦، «الاختصاص» ص ٢٥١، «مجموعة ورّام» ج ٢ ص ١٤٧.

٢. لم أعثر على من ضعّفه حيث إنّه مغفولٌ في كثيرٍ من مصادر علم الرجال، كـ «رجال النجاشيّ» و «خلاصة الأقوال» و «منتهى المقال» و «تنقيح المقال» و «جامع الرواة»؛ و انظر: «معجم رجال الحديث» ج ٧ ص ٥٦ الرقم ٤٧٢٩؛ «مستدركات علم رجال الحديث» ج ٣ ص ٣٢٣ الرقم ٥٣٢٧.

٣. راجع: «وسائل الشيعة» ج ١٦ ص ١٤٥ الحديث ٢١١٩، «التهذيب» ج ٦ ص ١٨١ الحديث ٢٤؛ و انظر: «مجموعة ورّام» ج ٢ ص ١٢٦، «المقنعة» ص ٨٠٩.

الرواية الرابعة

«و عنهم عن أحمد عن عثمان بن عيسى عن سماعة عن أبي بصير في قول اللّه ـ عزّوجل ـ: ﴿قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ نَاراً﴾[١]، قلت: كيف أقيهم؟ قال: تأمرهم بما أمر اللّه و تناهم عمّا نهاهم اللّه؛ فإن أطاعوك كنت قد وقيتهم، و إن عصوك كنت قد قضيت ما عليك»[٢].

الرواية لابأس بها، و لا أقلّ من كونها موثّقةً، لما قيل في سماعة بن مهران من أنّه كان واقفيّاً[٣]. و يمكن أن يقال: الظاهر من قوله عليه السلام: «و تنهاهم عمّا نهاهم اللّه» وجوب الاستمرار في النهي عن المنكر حتّى لو لم يؤثّر، فيصدق عليه أنّهم عصاه فلم يقبلوه منه. إذ العقل يحكم بأنّه لايجوز أن يقال: يسقط التكليف بمجرّد العصيان أو بمجرّد احتمال عدم ترتّب الأثر على هذا الأمر و النهي.

النكتة السادسة

أمّا هاتان الطّائفتان فلاتعارض بينهما، إذ قلنا انّ وجوبهما ممّا يستقلّ به العقل، فالروايات تابعةٌ لما يرشد إليه العقل. و مضت الإشارة إلى أنّ العقل يفصّل بين الموارد، فتارةً يحكم بسقوط التكليف عند انتفاء احتمال التأثير، و تارةً يحكم باستحباب التكليف و استحسانه عنده، و تارةً ثالثةً يحكم بوجوبه حينئذٍ أيضاً. فلسنا بحاجةٍ إلى كفّ اليد عن

---

١. كريمة ٦ التحريم.

٢. راجع: «وسائل الشيعة» ج ١٦ ص ١٤٨ الحديث ٢١٢٠٦، «الكافي» ج ٥ ص ٦٢ الحديث ٢؛ و انظر: «التهذيب» ج ٦ ص ١٧٩ الحديث ١٤، «عوالي اللآلىء» ج ٣ ص ١٩١ الحديث ٣٥، «مشكاة الأنوار» ص ٢٦١.

٣. كما نصّ عليه الشّيخ و العلّامة رحمهما الله؛ راجع: «رجال الطوسيّ» ص ٣٣٧ الرقم ٥٠٢١، «خلاصة الأقوال» ص ٣٥٦ الرقم ١٤١١. أمّا إمام الفنّ النجاشيّ رحمه الله فلم يشر إلى كونه واقفيّاً مع أنّه بسط الكلام حوله؛ راجع: «رجال النجاشيّ» ص ١٩٣ الرقم ٥١٧؛ و انظر: «معجم رجال الحديث» ج ٨ ص ٢٩٧ الرقم ٥٥٤٦، «منتهى المقال» ج ٣ ص ٤٠٧ الرقم ١٣٨٧.

ظهور الطائفة الأُولى من روايات الباب و الأخذ بالثانية منها. إذ العقل يحكم بحمل الأُولى على موردها الخاصّ بها، و الثانية على موردها الخاصّ بها، فإذاً لامنافاة بين هاتين الطائفتين أصلاً.

فتحصّل ممّا قلنا جميعاً انّه لايمكن القول بأنّه يسقط التكليف بالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر عند عدم احتمال التأثير، بل عند احتمال عدم التأثير أيضاً. إذ لا حكم كلّيّ في المقام، بل الحكم تابعٌ لموارده.

المسألة الثالثة

في اشتراط العلم بأنّ مرتكب المنكر ما تاب عنه

قد مضى تفصيل الكلام في أنّ العقل هو الحاكم في المقام، إذ الحكم بوجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر ممّا يستقلّ به العقل، فأحكامه أيضاً تابعةٌ له. و في المسألة نكاتٌ.

النكتة الأولى

الظاهر انّه لاوجه لتخصيص تلك الشرائط الأربعة بالنهي عن المنكر ـ كما فعله المحقّق ﷺ في الشرائع [1] ـ، بل هي تعمّ الواجبين على السواء، و لهذا قد عمّمنا البحث بحيث يشملها في مبتدأ المبحث [2].

فلوعلم أنّ مرتكب المنكر ما تاب عنه يجب ردعه عن ارتكابه، كما انّه لوعلم انّ تارك المعروف ما تاب عن تركه يجب عليه أن يأمره به، و لافرق بينهما في هذه الناحية.

النكتة الثانية

استدلّ الجمهور على اشتراطه فيه بأنّه لوعلم أنّ مرتكب المعاصي قد تاب عنها فترَكها بحيث لايعود إليها يصير نهيه عنه لغواً، إذ لاموضوع للنهي إذاً حتّى ينهاه عنه [3].

---

١. حيث قال ﷺ: «و لايجب النهي عن المنكر ما لم تكمل شروطٌ أربعة»؛ راجع: «شرائع الإسلام» ج ١ ص ٣١١.

٢. كما عن العلّامة: «... و أن لايكون المأمور أو المنهيّ مصرّاً على الاستمرار»؛ راجع: «تحرير الأحكام» ج ٢ ص ٢٤١.

٣. قال المحقّق الحجّة السيّد الخوانساريّ ﷺ: «... بل و لاإشكال فيه من جهة عدم الموضوع»؛ راجع: «جامع المدارك» ج ٥ ص ٤٠٤. و قال العلّامة: «... فلو ظهر منه الإقلاع سقط الوجوب لزوال علّته»؛ راجع: «تذكرة الفقهاء» ج ٩ ص ٤٤٣ المسألة ٢٦٣؛ و انظر: «مسالك الأفهام» ج ٣ ص ١٠٢، «مجمع الفائدة» ج ٧ ص ٥٣٧.

و ادّعى صاحب‌الجواهر رحمه الله انّ النهى إذاً حرامٌ[1]. فانتفاء المسألة موضوعاً و كون النهي لغواً يحكمان بسقوط الواجب عن عاتق الناهي.

النكتة الثالثة

قال المحقّق رحمه الله: «فلو لاح منه أمارة الامتناع أو أقلع عنه، سقط الانكار»[2].

ثمّ استشكل عليه صاحب‌الجواهر رحمه الله بأنّ المظنّة ليست حجّةً في المقام، فكان يجب على المحقّق أن يقول: «فلوعلم منه الامتناع أو...»[3]، إذ لوظنّ أنّه تاب من المنكر فالاستصحاب يحكم باستمراره عليه، فيجب عليه نهيه عنه، فحصول الظنّ لايكفي في اسقاط الوجوب.

و الظاهر انّ ايراده هذا لايرد على المحقّق، إذ ظهور أمارة الترك يكفي في المقام. و ذلك لأنّه لايُحتاج إلى العلم في سقوط هذا الواجب، بل الأمارة أيضاً تكفي، لأنّ الترك ممّا لايُعلم إلّا من قبله؛ فكما انّه لوادّعت امرأةٌ أنّها ليست بحائضٍ، أو ادّعى انّها خـليّةٌ يُـقبل مـنها فكذلك لوقال فاعل المنكر: قد تبت منه، أو لاح منه أمارةٌ تدلّ على تركه إيّاها لوجب أن يقبل منه. فإذاً لايجب نهيه عنه.

و الظاهر انّ المراد من «الأمارة» في عبارة المحقّق رحمه الله هي: «الحجّة»، و الحـجّة حـجّةٌ، فلايرد على العبارة شيءٌ.

النكتة الرابعة

و هيهنا دقيقةٌ، و هي: هل يشترط في سقوط وجوب النهي عن المنكر العلم بأنّ فاعل المنكر قد تاب عنه؟، أو يكفي في السقوط تركه إيّاها و لوكان قهراً من غير توبةٍ؟. و تظهر الثمرة فيما لو ترك شارب الخمر ـ و العياذ باللّه منه ـ الخمرَ بأمرٍ من طبيبه من غير أن يتوب

---

١. قال رحمه الله: «بل هما محرّمان حينئذٍ»؛ راجع: «جواهر الكلام» ج ٢١ ص ٣٧٠.
٢. راجع: «شرائع الإسلام» ج ١ ص ٣١١.
٣. راجع: «جواهر الكلام» ج ٢١ ص ٣٧٠.

منه، أو ترك الراشي الرشوة خوفاً من السجن و العقاب الدنيويّ من غير توبةٍ. فهل يجب حينئذٍ نهيهما عن الخمر و الرشوة، أو لايجب نهيهما منه؟ و بعبارةٍ أخرى: هل يسقط الوجوب أو لايسقط؟؛

الظاهر من مبنى القوم سقوط الواجب مطلقاً حينئذٍ، و يؤيّده ما حكيناه من عبارة المحقّق رحمه الله.

و المختار التفصيل بين المقامات و عدم سقوطه على الاطلاق. و يتّضح المرام برسم أمرين:

الأمر الأوّل: لو سلّمنا انّ النهي عن المنكر قد سقط فلامناص من القول بأنّ الأمر بالمعروف لم يسقط، لأنّه ما تاب عن ذنبه، فيجب أن يؤمر بأن يتوب منه، فالظاهر وقوع تبدّل التكليف من النهي عن المنكر إلى الأمر بالمعروف.

الأمر الثاني: ذكرنا مراراً انّ العقل هو الحاكم في الباب ـ كما قد أشرنا إليه في مبتدأ مسألتنا هذه ـ ، ثمّ العقل يحكم بوجوب نهيه عن المنكر لئلّا يعود إليه و لاسيّما لوكان في معرض المنكر، و ذلك لأنّ الذنب محرّمٌ، فيجب أن ينهى منه لئلّا يعود إليه.

و ممّا قلنا في هذا الأمر يظهر الحكم فيما لوقام احتمالٌ عقلائيٌّ بعود التائب إلى ما تاب منه، فلوتاب منه و لكن كان من المحتمل عوده إليه لم يسقط الوجوب بحكم العقل، بل يجب ردعه منه لئلّا يعود إليه. و هذا كلّه واضحٌ.

المسألة الرابعة

في اشتراط انتفاء احتمال ترتّب المضرّة عليهما

قد اتّفقت كلمة الأصحاب على أنّه لا أمر بالمعروف و لا نهي عن المنكر عند الظنّ بترتّب الضرر عليهما، بل يسقط وجوبهما حينئذٍ[1]. و تفصيل الكلام في المسألة في نكاتٍ.

النكتة الأولى

لافرق في سقوط التكليف بين أن يكون الضرر على نفسه، أو على ماله، أو على عِرضه؛ أو على غيره من المسلمين، أو على أموالهم و أعراضهم، و ذلك بحكم العقل الحاكم في المقام. و إليه ترشد روايات الباب أيضا ـ كما سننبّه عليها ـ.

النكتة الثانية

استدلّ صاحب الجواهر رحمه الله لسقوط التكليف عند احتمال الضرر أوّلاً بقواعد لاكلام في حجّيّتها؛ كقاعدة نفي الضرر؛ و قاعدة نفي الحرج؛ و قاعدة نفي العسر؛ و أمثالها[2]. إذ المستفاد منها انّه لاتكليف عند الضرر و الحرج و ثبوت العسر؛

ثمّ استدلّ عليه ثانياً برواياتٍ تدلّ عليه. و دلالة الدليلين تامّةٌ، فلاخدشة في صحّة الحكم.

---

١. كما عن ابن البرّاج رحمه الله: «فإن علم أو غلب في ظنّه لحوق الضرر به أو بغيره سقط وجوب ذلك عنه»؛ راجع: «المهذّب» ج ١ ص ٣٤١؛ و انظر: «النهاية» ص ٢٩٩ ـ ٣٠٢، «السرائر» ج ٢ ص ٢٥، «إرشاد الأذهان» ج ١ ص ٣٥٢، «تحرير الأحكام» ج ٢ ص ٢٤١، «اللمعة الدمشقيّة» ص ٧٥، «شرح اللمعة» ج ٢ ص ٤١٥، «مسالك الأفهام» ج ٣ ص ١٠٢، «مجمع الفائدة» ج ٧ ص ٥٣١، «كفاية الأحكام» ص ٨٢.

٢. قال رحمه الله: «لنفي الضرر و الضرار و الحرج في الدين، و سهولة الملّة و سماحتها و إرادة اللّه اليسر دون العسر»؛ راجع: «جواهر الكلام» ج ٢١ ص ٣٧١.

النكتة الثالثة

قبل الخوض في الروايات الدالّة على الحكم علينا أن نشير إلى إشكالين ربّما يوردا على المقصود، و هذان الإشكالان قد ذكرهما صاحب الجواهر رحمه الله و أجاب عنهما، و هما:

الإشكال الأوّل: لاريب في ثبوت التعارض بين هاتين الطائفتين من الأدلّة و بين عمومات الباب، إذ هي تدلّ على وجوب هذا الأمر و النهي على الإطلاق، بينما انّ الطائفتين تدلّان على عدم وجوبهما، و لايمكن التمسّك بهاتين الطائفتين الدالّة على سقوط التكليف، إذ بينهما و بين العمومات نسبة العموم و الخصوص من وجهٍ.

و أجاب صاحب الجواهر رحمه الله عن هذا الاشكال بتقدّم قاعدة لا ضرر على جميع العمومات من مبتدأ كتاب الطهارة إلى مختتم أبواب الديات، فالقاعدة حاكمةٌ على جميع العمومات في جميع أبواب الفقه [١].

هذا؛ و جوابه تامٌ لانقاش فيه.

الإشكال الثاني: سنشير إلى رواياتٍ تدلّ على سقوط الحكم عند احتمال الضرر. و لكن هناك روايةٌ تدلّ بظاهرها على عدم سقوط التكليف عند قيام هذا الاحتمال، و هي ما رواه الكليني رحمه الله، و نصّها:

«و عنهم عن أحمد بن محمّد بن خالدٍ عن بعض أصحابنا عن بشر بن عبدالله عن أبي‌عصمة قاضي مرو، عن أبي‌جعفر عليه السلام قال: يكون في آخر الزمان قومٌ ينبع فيهم قومٌ مراءُون ينفرون ـ... إلى أن قال: ـ لايوجبون أمراً بمعروفٍ و لانهياً عن منكرٍ إلّا إذا أمنوا الضرر، يطلبون لأنفسهم الرخص و المعاذير» [٢].

---

١. راجع: «جواهر الكلام» ج ٢١ ص ٣٧٢.

٢. راجع: «وسائل الشيعة» ج ١٦ ص ١٢٨ الحديث ٢١١٥٧، «التهذيب» ج ٦ ص ١٨٠ الحديث ٢١؛ و انظر: «مجموعة ورّام» ج ٢ ص ١٢٥.

السند ضعيف، فلايمكن الركون على الرواية. و كيف كان فهي بظاهرها تدلّ على وجوبهما و لو عند عدم الأمن من الضرر. فهي تعارض جميع روايات الباب.

و أجاب عنها صاحب الجواهر رحمه الله أوّلاً بحملها على مَن ذُكر في الحديث فقط، فلايعمّ الحكم غيرهم من الناس [١]؛

و هذا كلامٌ لاوجه له من الصحّة؛ و هذا ظاهرٌ.

ثمّ أجاب عنها ثانياً بما ذكره صاحب الوسائل رحمه الله [٢] من انّ الضرر هنا محمولٌ على عدم النفع، أي: يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر عند حصول المنفعة. أمّا لو لم تكن فيهما منفعةٌ فيكفّون عنها أيديهما و لايعملون بهما.

ثمّ أجاب عنها ثالثاً بما ذكره الشيخ الحرّ رحمه الله [٣] أيضاً من حمل الرواية على الضرر اليسير، فلوكان المظنون فيهما حصول ضررٍ يسيرٍ لايسقطان؛

أو تحمل على استحباب تحمّل ضررٍ عظيمٍ للقيام بهما [٤].

هذه وجوهٌ أربعةٌ ذكرها صاحب الجواهر رحمه الله للجمع بين الرواية و غيرها من روايات الباب.

ثمّ أجاب عن الأخير بما حكاه عن الشهيدين رحمهما الله [٥] من حرمة القيام بهما عند احتمال الضرر، فلااستحباب فيه. نعم! يرى صاحب الجواهر أنّ الثلاثة الأولى تامّات لايمكن النقاش فيها.

---

١. راجع: «جواهر الكلام» ج ٢١ ص ٣٧٢.
٢. راجع: «وسائل الشيعة» ج ١٦ ص ١٢٩ في التذييل على الحديث ٢١١٥٧.
٣. راجع: نفس المصدر.
٤. راجع: «جواهر الكلام» ج ٢١ ص ٣٧٢.
٥. و انظر: «اللمعة الدمشقيّة» ص ٧٥، «الدروس» ـ الطبعة الحجريّة ـ ص ١٦٤، «شرح اللمعة» ج ٢ ص ٤١٥، «مسالك الأفهام» ج ٣ ص ١٠٢.

أضف إلى ذلك ما حكي من سيرة بعض الأبرار من قيامهما بهما و لو مع العلم بالضرر التامّ، كالصحابيّ الجليل أبي‌ذرٍّ، فانّه مع علمه به قد نهى الحكّام و بعض أصحاب الوجوه من حواشي السلطان من جمع الكنز و غيره من المناهي، فآلت عاقبة أمره إلى ما آلت إليه ـ فطوبى له و حسن مآب! ـ.

و الجواب عنه سهلٌ بحمل سيرتهم على ما كانوا فيه من الموارد الهامّة، فلايقاس عليها غيرها من الموارد.

هذا ما أجاب به صاحب الجواهر رحمه‌الله عن هذا الإشكال، و سنعود إليه أيضاً.

النكتة الرابعة

و لنا في الجواب عن هذا الإشكال طريقان؛ و تفصيلهما:

الطريق الأوّل: قد أشرنا مراراً إلى حكومة العقل في الباب، و الروايات تابعةٌ لما يرشد إليه العقل، فعليه تحمل الروايات الناهية عن الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر عند احتمال الضرر على موارد يحكم العقل بسقوطهما فيها، و هي موارد ليست لها أهمّيّةٌ بالغةٌ. أمّا الروايات الدالّة على وجوبهما مع احتماله فتُحمل على ما يدلّ العقل بوجوبهما فيه، كموردٍ له دورٌ هامٌّ في ابقاء الشريعة المحمّديّة أو اندراسها، و ذلك بحكم العقل أيضاً. فإذاً لاتنافي بين هاتين الطائفتين من روايات الباب، بل يحمل كلٌّ منهما على مورده الخاصّ به.

الطريق الثاني: لاخلاف في تقدّم قاعدة اللاضرر على جميع العمومات و الأدلّة الأوّليّة في الفقه، و لكن لا إطلاق للقاعدة. و لذلك يتقدّم عليها الأدلّة الدالّة على مهامّ الأمور في جميع الأبواب أيضاً، فالقاعدة مقدّمةٌ على الأدلّة الأوّليّة في غير المهامّ من الأمور، و الأدلّة الأوّلية مقدّمةٌ عليها في مهامّها. و ذلك كما يحكم عليه العقل و الشرع، إذ العقل يحكم بأنّ دفع المتجاوز عن العِرض واجبٌ و لويلغ مآل الدفاع إلى الجرح أو القتل؛ كما انّ الشرع يحكم بوجوب الجهاد في موارده و لوكان منافياً لقاعدة لاضرر. و أمثالها كثيرةٌ

جداً.

و بما قلنا ظهر أنّ الروايات الدالّة على سقوط التكليف عند الضرر مقدّمةٌ على القاعدة عند إقبال الخطير من الأمور، و القاعدة مقدّمةٌ على الروايات عند إقبال غير الخطير منها.

فإذاً لاخلاف بين روايات الباب أصلاً.

النكتة الخامسة

بما قلنا في النكتتين الثالثة و الرابعة ظهر أن لاتنافي بين رواياتٍ تدلّ على سقوط التكليف عند احتمال الضرر و تلك الرواية الّتي دلّت على عدم سقوطه عنده. فجميع روايات الباب حجّةٌ في المقام.

بقي علينا الآن أن نذكر الروايات الدالّة على سقوطه عند احتماله. و هي كثيرةٌ؛ منها:

الرواية الأولى

«و بإسناده عن الأعمش عن جعفر بن محمّدعليه‌السلام في حديث شرائع الدين قال: و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر واجبان على من أمكنه ذلك و لم‌يخف على نفسه و لا على أصحابه»[1].

السند صحيحٌ، و دلالة الحديث على المقصود تامّةٌ. و اشتراط عدم الخوف على النفس و لا على الأصحاب في وجوب هذا الأمر و النهي يدلّ على سقوطهما عند خوف الضرر.

الرواية الثانية

«في عيون الأخبار بإسناده عن الفضل بن شاذان عن الرضاعليه‌السلام في كتابه

١. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ١٦ ص ١٢٥ الحديث ٢١١٤٨؛ و انظر: الخصال ج ٢ ص ١٠٨ الحديث ٩، «بحار الأنوار» ج ١٠ ص ٢٢٨.

إلى المأمون نحوه، و أسقط قوله: و لا على أصحابه»[1].

السند صحيحٌ أيضاً؛ و الرواية نفس الرواية الأولى، فدلالتها على المطلوب تامّةٌ أيضاً. و قد أشرنا في النكتة الأولى من نكات المسألة إلى أنّ العقل يحكم بأنّه لافرق في سقوط التكليف بين أن يكون الضرر على نفسه، أو على ماله، أو على عِرضه؛ أو على غيره من المسلمين، أو على أموالهم، و أعراضهم. فالظاهر انّ عدم ذكر «الأصحاب» في هذه الرواية محمولٌ على وضوحه عند العقل.

الرواية الثالثة

«محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن هارون بن مسلمٍ عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام قال ـ ... و ساق الحديث إلى أن قال: ـ و ليس على مَن يعلم ذلك في هذه الهدنة من حرجٍ إذا كان لاقوّة له و لاعدد و لاطاعة»[2].

الرواية موثّقةٌ، و قد أشرنا إليه في ما مضى من هذا المبحث. و كيفيّة الاستدلال بها: انّ من «لا قوّة له و لا عدد و لا طاعة» في مظانّ الضرر عند الأمر به و النهي عنه، فلوبلغ هذا الظنّ إلى مرتبةٍ يعتدّ بها العقلاء يسقط الوجوب، فلا أمر عليه و لا نهي.

الرواية الرابعة

«و عنه عن أبيه عن ابن أبي‌عميرٍ عن مفضّل بن يزيد عن أبي عبدالله عليه السلام

---

١. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ١٦ ص ١٢٥ الحديث ٢١١٤٨، «عيون الأخبار» ج ٢ ص ١٢٥.
٢. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ١٦ ص ١٢١ الحديث ٢١١٥٢، «الكافي» ج ٥ ص ٥٩ الحديث ١٦.

قال: قال لي: يا مفضّل! من تعرّض لسلطانٍ جائرٍ فأصابته بليةٌ لم يُؤجر عليها و لم يُرزق الصبر عليها»[١].

السند لابأس به. و دلالتها على المطلوب واضحةٌ، إذ الظاهر انّ المراد من «التعرّض لسلطانٍ جائرٍ» هو نهيه عمّا يعمل به من المنكرات؛ و المراد من «البليّة»: الضرر، فلوكان النهي عن المنكر مظنّةً للضرر يسقط وجوبه، فإذاً لانهي أصلاً.

النكتة السادسة

و بما قلنا جميعاً ظهر أنّه لايجب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر عند العلم بالضرر أو الظنّ به في غير المهامّ من الأمور، و عدم سقوطهما عندهما في المهامّ، و ذلك بحكم العقل، كما أيّدته الشريعة البيضاء.

و بما قلنا ظهر أيضاً أنّه لاوجه لإلحاق الخوف من الضرر بالعلم به أو الظنّ به ـ كما ألحقه صاحب الجواهر[٢] بهما ـ، إذ لافرق بين العلم و الظنّ به و بين الخوف منه، لأنّ المراد من الجميع ثبوت طريقٍ معتدٍّ به عند العقلاء دالٍّ على ترتّب الضرر عليهما، فلوحصل الطريق يسقط الوجوب. و ذلك كلّه واضحٌ، و الحمد للّه ربّ العالمين.

***

---

١. راجع: «وسائل الشيعة» ج ١٦ ص ١٢٧ الحديث ٢١١٥٤، «الكافي» ج ٥ ص ٦٠ الحديث ٣؛ و انظر: «التهذيب» ج ٦ ص ١٧٨ الحديث ١٢، «مستدرك الوسائل» ج ١٢ ص ١٨٧ الحديث ١٣٨٤٢، «تحف العقول» ص ٣٥٩.

٢. قال: «و يقوى إلحاق الخوف المعتدّ به عند العقلاء»؛ راجع: «جواهر الكلام» ج ٢١ ص ٣٧٢.

المبحث الثّالث

في ما قيل فيه بكونه شرطاً فيهما

المبحث الثالث

في ما قيل فيه بكونه شرطاً فيهما

قد فصّلنا الكلام في المبحث الثاني في «شرائط الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر المتّفق عليها»، و هي الّتي اتّفقت كلمة الأصحاب على كونها منها، و قد فرغنا منها.

أمّا الآن فقد بقي علينا أن نتكلّم عن غير الأربعة ممّا ادّعى بعضهم شرطيّته في تنجّز وجوب هذا الأمر و النهي. و نخصّص بكلّ واحدٍ منها مسألةً؛ فنقول:

المسألة الأولى

في اشتراط العدالة

حكى الشيخ بهاءالدين العامليّ في كتابه القيّم الأربعون حديثاً عن بعض العلماء اشتراط العدالة في وجوبهما، بمعنى انّه لاوجوب على من لايعمل بالمعروف و لاينتهي نفسه عن المنكر، بل لا وجوب على من لايتّصف بالعدالة[١].

و الّذي يظهر من عبارة البهائيّ انه أيضاً يذهب إلى هذا القول و يقول به[٢].

و هيهنا نكتٌ:

النكتة الأولى

استدلّ الشيخ بهاءالدين بطائفةٍ من الآيات و الروايات[٣] الدالّة على قبح الأمر بالمعروف لمن لايعمل به و قبح النهي عن المنكر لمن لاينتهي عنه، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿أَ تَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾[٤]، وكقوله ـ تعالى ـ: ﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لَاتَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ ٱللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَاتَفْعَلُونَ﴾[٥]؛

---

١. قال: «و قد اشترط بعض العلماء شرطاً خامساً، و هو أن لايكون الآمر و الناهي مرتكباً للمحرّمات، و اشترط فيه العدالة»؛ راجع: «الأربعون حديثاً» / ذيل الحديث الثاني عشر ص ٢١٧.

٢. هذا؛ و لايساعده نصّ عبارته؛ قال: «و الحقّ انّه غير شرطٍ و انّ الواجب على فاعل الحرام المشاهِد فعله من غيره أمران: تركه و إنكاره. و لايسقط بترك إحداهما وجوب الآخر. و الأحاديث الدالّة على وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر شاملةٌ للعدل و الفاسق»؛ راجع: نفس المصدر؛ و انظر: «جواهر الكلام» ج ٢١ ص ٣٧٤.

٣. أمّا الآيتان فأوردهما الشيخ نقلاً عن هذا القائل؛ أمّا تلك الأحاديث فلم توجد في الأربعون حديثاً، بل توجد فيه إحدى الروايات المعراجيّة؛ راجع: نفس الصدر أيضاً.

٤. كريمة ٤٤ البقرة.

٥. كريمتان ٢ / ٣ الصفّ.

و كطائفةٍ من روايات الباب؛ منها:

الرواية الأولى

«و في المجالس عن الحسين بن أحمد بن ادريس عن أبيه عن يعقوب بن يزيد عن محمّد بن سنانٍ عن المفضّل بن عمر قال: قلت لأبي عبدالله الصادقعليه‌السلام : بمَ يُعرف الناجي؟ فقال: من كان فعله لقوله موافقاً فهو ناجٍ، و من لم‌يكن فعله لقوله موافقاً فإنّما ذلك مستودعٌ»[1].

السند لابأس به، و ما قيل في محمّد بن سنان من أنّه كان غالياً[2] لايدلّ على ضعفه إن لم‌يدلّ على علوّ شأنه، و كيف كان فلابأس بالسند. و قولهعليه‌السلام : «من كان فعله لقوله موافقاً فهو ناجٍ» يدلّ على أن لانجاة لمن يأمر و ينهى و لايكون فعله موافقاً لهما، بل هو هالكٌ.

الرواية الثانية

«و عن جعفر بن محمّد بن مسرورٍ عن الحسين بن محمّد بن عامرٍ عن عبدالله بن عامرٍ عن الحسن بن محبوبٍ عن مالك بن عطيّة عن أبي‌حمزة عن علي بن الحسينعليهما‌السلام ـ في حديث وصف المؤمن و المنافق ـ قال: و المنافق ينهى و لاينتهي و يأمر بما لايأتي»[3].

---

١. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ١٦ ص ١٥٠ الحديث ٢١٢١١، «المجالس» ـ: الأمالي للصدوقرحمه‌الله ـ ص ٣٥٨ الحديث ٧، و انظر: «الكافي» ج ١ ص ٤٥ الحديث ٥، «روضة الواعظين» ج ٢ ص ٤١٩.

٢. كما عن الشّيخرحمه‌الله: راجع: «الفهرست» ص ٤٠٦ الرقم ٦٢٠؛ و انظر: «منتهى المقال» ج ٦ ص ٦٥ الرقم ٢٦٦٩، «مجمع الرجال» ج ٥ ص ٢٢٢.

٣. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ١٦ ص ١٥٠ الحديث ٢١٢١٢؛ و انظر: «الكافي» ج ٢ ص ٣٩٦

السند صحيحٌ، بل هو من عوالي الأسناد. و قد حكم الإمامعليه السلام في الحديث بكون من يأمر بمعروفٍ و لا يأتي به منافقاً.

الرواية الثالثة

«محمّد بن الحسين الرضيّ في نهج البلاغة عن أميرالمؤمنينعليه السلام انّه قال: من نصب نفسه للناس إماماً فعليه أن يبدأ بتعليم نفسه قبل تعليم غيره، و ليكن تأديبه بسيرته قبل تأديبه بلسانه، و معلّم نفسه و مؤدّبها بها أحقّ بالإجلال من معلّم الناس و مؤدّبهم»[١].

السند لاكلام فيه. و كذلك في الّتي تأتي بعدها، لأنّهما مرويّتان من نهج البلاغة.

الرواية الرابعة

«قال: و قالعليه السلام في خطبةٍ له: فإنّا للّه و إنّا إليه راجعون! ظهر الفساد فلامنكرٌ مغيّرٌ و لازاجرٌ مزدجرٌ، لعن اللّه الآمرين بالمعروف التاركين له و الناهين عن المنكر العاملين به»[٢].

و هذه الأخبار الّتي تدلّ على قبح الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر من غير أن يكون الآمر فاعلاً به و الناهي تاركاً له كثيرةٌ جدّاً، بحيث لايبعد القول بكونها متواترةً معنىً.

الحديث ٣، «مستدرك الوسائل» ج ٤ ص ٤٢١ الحديث ٥٩-٥، «بحار الأنوار» ج ٨١ ص ٢٣٥.

١. راجع: «وسائل الشيعة» ج ١٦ ص ١٥٠ الحديث ٢١٢١٣، «نهج البلاغة» الحكمة ٧٣ ص ٤٨٠، «شرح ابن أبي‌الحديد» عليه ج ١٨ ص ٢٢٠.

٢. راجع: «وسائل الشيعة» ج ١٦ ص ١٥١ الحديث ٢١٢١٦، «نهج البلاغة» الخطبة ١٢٩ ص ١٨٧، «شرح ابن أبي‌الحديد» عليه ج ٨ ص ٢٤٤.

و كيفيّة الاستدلال بها: انّ هذا العمل قبيحٌ، و لا أمر في الشريعة بالقبائح، فليس هذا الفعل مأموراً به. نعم! من عمل بما يأمر به و نهى نفسه عمّا ينهى عنه فلاقبح في أمره و نهيه، بل هما حسنٌ بالنسبة إليه، فهو مأمورٌ بهما.

النكتة الثانية

ذهب صاحب الجواهر رحمه الله إلى أنّ هذه الروايات تحمل على تعريض المعصومين عليهم السلام إلى الخلفاء الغاصبين الّذين كانوا يأمرون بالمعروف مع اتيانهم بالمنكرات و ينهون عن المنكرات مع اتيانهم بها[1].

و هذا الحمل بعيدٌ جداً، إذ العرف لا يساعده. و الظاهر انّه مأخوذٌ من كلمة «الإمام» الّتي وردت في الرواية الثالثة، و لكن هذه اللفظة عامٌّ يُطلق عليهم بالأصالة كما يُطلق على غيرهم، و يؤيّده قوله عليه السلام في صدر الحديث: «من نصب...».

النكتة الثالثة

و الجواب الصحيح عن الاستدلال بهذه الآيات و الروايات ـ كما أشار إليه صاحب الجواهر رحمه الله [2] أيضاً ـ: حملها على بيان حكمٍ تشريعيٍّ، لا حكمٍ وضعيٍّ. و بعبارةٍ أخرى لا تدلّ هذه الطائفة على سقوط وجوبها عن تارك المعروف و فاعل المنكر، بل تدلّ على وجوبها عليه مع الحثّ على العمل بمقتضاهما أوّلاً ثمّ أمر الناس بالمعروف و نهيهم عن المنكر ثانياً. إذ الناس على أقسامٍ أربعةٍ:

منهم من يعمل بمقتضاهما ثمّ يؤدّي ما وجب عليه منهما أيضاً؛

و منهم من لا يعمل بمقتضاهما و لكن يؤدّي ما وجب عليه منهما؛

---

١. قال: «و الثالث ... التعريض بأئمّة الجور المتلبّسين بلباس أئمّة العدل»؛ راجع: «جواهر الكلام» ج ٢١ ص ٣٧٤؛ و انظر: «جامع المدارك» ج ٥ ص ٤٠٧.

٢. راجع: «جواهر الكلام» ج ٢١ ص ٣٧٤.

و منهم من يعمل بمقتضاها و لكن لا يؤدّي ما وجب عليه منها؛

و منهم من لا يعمل بمقتضاها و لا يؤدّي ما وجب عليه منها.

و هذه الروايات ناظرةٌ إلى القسم الثاني منها، و هو العالم بالمعروف الآمر به من غير عملٍ منه به، و العالم بالمنكر الناهي عنه من غير تركه إيّاه. فهو قبيحٌ في الشريعة، و سخطه عظيمٌ، و لكن لا دلالة فيها على سقوط وجوبها منه.

فبما قلنا ظهر انّ العدالة لا تعدّ من شرائط الآمرين بالمعروف و الناهين عن المنكر [١].

١. و عن المحقّق الحجّة الخوانساريّ ﷺ: «كلّ ذلك لإطلاق ما يدلّ على الأمر بهما كتاباً و سنّةً و إجماعاً من غير اشراط العدالة، بل ظاهر حصرهم الشرائط في الأربعة عدم اشتراط غيرها»؛ راجع: «جامع المدارك» ج ٥ ص ٤٠٧.

المسألة الثانية

في اشتراط التكليف

هذا الشرط ذكره صاحب الجواهر[١]. و مراده منه: وجوب كون الآمر و المأمور كلاهما مكلّفين، فلايأمر بالمعروف من لم يبلغ حدّ التكليف، كما أنّه لايؤمرُ به من لم يبلغ حدّه، و كذلك في جانب النهي. ثمّ حكى عن المحقّق الأردبيلي القول بعدم اشتراطه في وجوبهما، فرماه بكونه واضح الفساد.

و يرد عليه: أن ليس هذا الحكم كلّيّاً أيضاً، بل هو تابعٌ لما يحكم به العقل. فعلى سبيل المثال يحكم العقل بوجوب النهي عن المنكر على غلامٍ كان ابن اثني‌عشر سنةً فرأى من يريد أن يقتل أحداً مظلوماً، و لايضطرب في هذا الحكم. كما أنّه لايضطرب في وجوب نهيه عن المنكر لواغتاب مؤمناً، و مثلهما ما حكم به الشرع ـ موافقاً لحكم العقل ـ بوجوب تعزير الغلام لوسرق مالاً محترماً، أو لوضرب طفلاً صغيراً حتّى آل أمره إلى الجرح.

ثمّ ذكر صاحب الجواهر انّ وجوب نهي الغلام عن ضياع ثمار الناس لودخل بساتينهم فضاعها ليس من باب وجوب النهي عن المنكر، بل من باب حفظ أموال الناس عن التلف[٢].

و كلامه هذا غريبٌ جدّاً!، إذ العقلاء يفرّقون بين هذا الغلام و بين البقرة الّتي دخلت فيها، و لايحكمون بأنّهما سيّان في الحكم؛ هذا.

و تلخيص القول فيه انّ حكم الشرع بوجوب تعزير من لم يبلغ حدّ التكليف في بعض الموارد يدلّ على كونه محكوماً بطائفةٍ من الأحكام ـ كحرمة فعل المحرّمات من السرقة و

---

١. قال: «نعم! يُعتبر في الآمر التكليف كما انّه يعتبر في المأمور و المنهيّ»؛ راجع: «جواهر الكلام» ج ٢١ ص ٣٧٤.

٢. قال: «و منع الصبيّ و المجنون عن إضرار الغير ليس من الأمر بالمعروف، بل هو كمنع الدابّة المؤذية»؛ راجع: نفس المصدر.

القتل و الغيبة و نحوها ـ. فليس التكليف معدوداً في عداد شرائط وجوبها.

المسألة الثالثة

في ما اشترطه كاشف‌الغطاء ﷺ في وجوبهما

ذكر الشيخ كاشف‌الغطاء ﷺ أنّ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر لا يجبان إلّا إذا أُحرزت أربعة‌عشر شرطاً، قال ﷺ:

«و يجب الأمر بالواجب و النهي عن المحرّم وجوباً كفائيّاً بشروطٍ أربعة عشر»[١].

و لنفصل الكلام في هذه الشروط في أربع عشرة نكتةٍ.

النكتة الأولى

قال ﷺ:

«أحدها: التكليف بجمع وصفي البلوغ و العقل حين الأمر و النهي»[٢].

الظاهر انّ كاشف‌الغطاء قد فسّر التكليف ـ و هو الأوّل من شرائط وجوبهما عنده ـ بـ «جمع وصفي البلوغ و العقل».

و يلاحظ عليه: انّه سيذكر العلم في الشرط الثاني، و لكن القدرة ـ و هي مع الثلاثة تعدّ من شرائط التكليف ـ مغفولةٌ في كلامه.

النكتة الثانية

قال:

«ثانيها: العلم بجهة الفعل من وجوبٍ و حرمةٍ»[٣].

و قد مضى تفصيل الكلام في اشتراط العلم في وجوبهما.

---

١. راجع: «كشف الغطاء» ج ٢ ص ٤٢٠.
٢. راجع: نفس المصدر.
٣. راجع: نفس المصدر.

و يلاحظ عليه: انّ العلم مع البلوغ و العقل يعدّ من شرائط التكليف العامّة، فكان الأنسب ذكره في الشرط الأوّل مع العقل و البلوغ. ثمّ قال:

«و الواجب مع الاحتمال يدخل في السنّة للاحتياط»[1]؛

أي: إذا خفيت عليه جهة الفعل تحكم قاعدة الاحتياط باستحبابهما عليه.

و لم يظهر لنا الوجه في هذا الاستحباب. و قد أشرنا فيما سبق إلى أنّ مختار صاحب الجواهر رحمه الله في المسألة الحكم بحرمتهما، و هو الأنسب بالمقام.

النكتة الثالثة

قال:

«ثالثها: امكان التأثير، و مع عدمه يلحق بالسنّة»[2].

أمّا امكان التأثير فهو من الشرائط الأربعة الّتي اتّفقت عليه كلمة القوم. أمّا قوله: «و مع عدمه يلحق بالسنّة»؛

فيلاحظ عليه: أنّه لا استحباب فيه حينئذٍ، إذ مضى تفصيل الكلام في أنّه لوكان فيهما احتمال تأثيرٍ فلاخلاف في وجوبهما، و لو لم يكن فيهما هذا الاحتمال فيصيران لغوين، فلاداعي لهما بحكم العقل، فلامعنى للحكم باستحبابهما حينئذٍ.

النكتة الرابعة

قال:

«رابعها: عدم التقيّة و لوبمجرّد الاطّلاع»[3].

و يلاحظ عليه: انّ مآل هذا الشرط إلى عدم ترتّب ضررٍ عليهما، و سيذكره في الشرط

---

١. راجع: نفس المصدر أيضاً.
٢. راجع: نفس المصدر أيضاً.
٣. راجع: نفس المصدر أيضاً.

الخامس، فما هو الداعي في ذكر «عدم التقيّة» هيهنا على نحوٍ مستقلٍّ؟.

النكتة الخامسة

قال:

«خامسها: عدم ترتّب الفساد الدنيويّ على المأمور أو غيره بسببه»[1].

و هو من الشرائط الأربعة العامّة، و يندرج تحته الشرط الرابع أيضاً.

النكتة السادسة

قال:

«سادسها: عدم مظنّة قيام الغير به»[2].

المراد من المظنّة هيهنا العلم و الاطمينان، إذ ليس الظنّ الشخصيّ حجّةً في المقام.

و يلاحظ على هذا الشرط: أن لافرق بينه و بين قوله رحمه الله في مفتتح المبحث: «يجب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر وجوباً كفائيّاً»، إذ ليس المراد من «عدم مظنّة قيام الغير به» إلّا كونه واجباً كفائيّاً ـ على مختار المشهور في تفسير الواجب الكفائيّ ـ لا واجباً عينيّاً؛ فلافرق بين المقسم و القسم؛ فهو تطويلٌ لا فائدة فيه.

النكتة السابعة

قال:

«سابعها: مظنّة الوقوع ممّن تعلّق به الخطاب»[3].

هذا أيضاً من الشرائط الأربعة العامّة الّتي ذكرها القوم، و هو صحيحٌ.

و لكن يلاحظ على العبارة: أنّ المظنّة لاتكفي في سقوط الواجب عن عهدة الآمر به و

---

١. راجع: نفس المصدر أيضاً.

٢. راجع: نفس المصدر أيضاً.

٣. راجع: نفس المصدر أيضاً.

الناهي عنه؛ إلّا أن يقال: المراد من «المظنّة»: العلم و الاطمينان، فإذاً لا بأس بعبارته رحمه الله.

النكتة الثامنة

قال:

«ثامنها: ألّا يتقدّم منه أو من غيره خطابٌ يظنّ تأثيره»[1].

و يلاحظ عليه أوّلاً: أنّه لافرق بينه و بين ما ذكره في الشرط السادس. إذ لنا أن نتساءل: ما هو الفارق بين «عدم مظنّة قيام الغير به» و بين «ألّا يتقدّم منه أو من غيره خطابٌ يظنّ تأثيره»؟.

و يلاحظ عليه ثانياً: ما ذكرناه في النكتة السادسة من اتّحاد هذا الشرط مع المقسم، فلافرق بين المقسم و هذين القسمين؛ فذكرهما زائدٌ، بل هو تطويلٌ بلافائدةٍ.

النكتة التاسعة

قال:

«تاسعها: عدم البعث على ارتكاب معصيةٍ أو ترك واجبٍ للمأمور أو غيره بسببه»[2].

المراد من هذه العبارة: أنّه لوكان الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر سبباً لوقوع المأمور أو غيره من المكلّفين في معصيةٍ فلايجبان، بل يسقطان حينئذٍ.

فعلى سبيل المثال لو رأى الآمر أنّ المأمور الّذي يصلّي و لكن لايعطي خمس ماله سيلجّ و يعند فيترك الصلاة كما ترك إخراج الخمس من المال فلايجب عليه أن يرشده إلى وجوب إعطاء الخمس و يأمره به، و هذا واضحٌ.

و لكن يلاحظ عليه: أن لاكلّيّة في القاعدة، بل مواردها تابعةٌ لحكم العقل. و العقل

---

١. راجع: نفس المصدر أيضاً.
٢. راجع: نفس المصدر أيضاً.

بالنظر إلى قاعدة الأهمّ و المهمّ و طبقاً لها يحكم بتقدّمها على عناد المأمور في بعض الموارد، كما يحكم بسقوطها في بعض الموارد حذراً عن لجاجه.

فما صدر منه رحمه الله من القول بكون الحكم حكماً كلّيّاً لا يخلو عن مناقشةٍ، و قد ذكرنا تفصيل الكلام فيه في ما مضى من هذه الرسالة.

النكتة العاشرة

قال رحمه الله:

«عاشرها: عدم ترتّب نقضٍ مخلٍّ بالاعتبار على الآمر»[1].

أي: أن لا يكون الأمر بالمعروف سبباً لهتك عرض الآمر و مخلّاً بشرفه و ماء وجهه.

و يلاحظ عليه أوّلاً: أن لا فرق بين هذا الشرط و ما مضى في الشرط الخامس من قوله رحمه الله: «عدم ترتّب الفساد الدنيويّ على المأمور أو غيره بسببه»، إذ الإخلال بالاعتبار أيضاً يعدُّ من مصاديق الفساد الدنيويّ؛ فلا وجه لجعله قسماً للشرط الخامس، بل هو قسمٌ منه.

كما يلاحظ عليه ثانياً: أن لا كلّيّة لهذا الحكم أيضاً، بل العقل هو الحاكم في المقام، فتارةً يحكم العقل بوجوب القيام بها و لو بلغ الأمر إلى ما بلغ ـ كما إذا كانت الشريعة البيضاء في مخاطرة الاندراس ـ، و تارةً أخرى يحكم بسقوط وجوب القيام بها، و ذلك بالنظر إلى أفضليّة شرف المؤمن و عزّه من هذا المورد الّذي يتراءى منه أوّلاً وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر فيه.

و قد أشرنا مراراً إلى أنّ الحاكم في الباب هو العقل، و ذلك لاستقلاله بادراك وجوبها.

النكتة الإحدى عشرة

قال:

---

١. راجع: نفس المصدر أيضاً.

«فهم المأمور مرادَ الآمر»[1].

و يلاحظ عليه: أنّ رجوع هذا الشرط إلى القدرة، و من الغريب أنّ كاشف الغطاء رحمه الله مع حرصه على تكثير الشروط قد غفل عن ذكر القدرة في عدادها، كما أنّ القوم قد غفلوا عنها.

النكتة الثانية عشرة

قال:

«ثاني عشرها: ضيق الوقت في الوجوب الفوريّ»[2].

و يلاحظ عليه ما ذكرناه في التعليق على النكتة الإحدى عشرة، لأنّ رجوع هذا الشرط أيضاً إلى القدرة، فمآله و مآل السابقة عليها إلى شيءٍ واحدٍ، فلاوجه لجعلها قسيمين.

النكتة الثالثة عشرة

قال:

«ثالث عشرها: عدم معارضته واجبٌ مضيّقٌ من صلاةٍ و نحوها»[3].

و يلاحظ عليه ما ذكرناه من أنّ الحاكم في المقام هو العقل، فلايصحّ هذا الحكم بكلّيّته. فعلى سبيل المثال لوضاق الوقت للصلاة من ناحيةٍ فأراد أن يصلّي، ثمّ رأى انّ أحداً يريد أن يقتل نفساً مؤمنةً مظلومةً من ناحيةٍ أخرى فالعقل يحكم بتقدّم النهي عن المنكر على الصلاة مع كون وقتها مضيّقاً. فلايصحّ القول بهذا الحكم بكلّيّته، بل القول صحيحٌ في موارد خاصّةٍ يحكم العقل بأنّ الصلاة على سبيل المثال أهمّ من المنكر المنهيّ عنه.

---

۱. راجع: نفس المصدر أيضاً.
۲. راجع: نفس المصدر أيضاً.
۳. راجع: نفس المصدر أيضاً.

النكتة الرابعة عشرة

قال:

«كون المأمور به ممّن يجوز له النظر إليه أو اللمس له إذا توقّف عليها»[١].

و يلاحظ عليه ما ذكرناه في النكتة الثالث عشرة، إذ العقل يحكم في بعض الموارد بوجوب القيام بهذا الأمر و النهي و لو توقّفا على النظر إلى من لايجوز النظر إليه أو لمسه.

---

١. راجع: نفس المصدر أيضاً.

المسألة الرابعة

عدم كون الشروط شروطاً على الحقيقة

و لنا في المقام نكتتان لابأس بنا لوتعرّضنا لها، و هما:

النكتة الأولى

أشرنا فيما سبق إلى حكومة العقل في المسألة، و هو يحكم فيها بالنظر إلى ما يستفاد من قانون تقدّم الأهمّ على المهمّ. و جميع ما ذكره كاشف‌الغطاء رحمه الله في عداد الشرائط يرجع إلى هذا القانون، كما أنّ عدم ترتّب المفسدة عليهما أيضاً يؤول إليه، فهو الأصل في الباب.

و من الغريب انّ الفقهاء بأجمعهم قد غفلوا عن ذكره ليستغنوا عن ذكر العمدة من الشرائط واحداً بعد واحد.

النكتة الثانية

الظاهر انّ الأربعة المذكورة في كلمات المشهور و كذا ما ذكره صاحب الجواهر[1] و صاحب كشف‌الغطاء رحمهما الله[2] زيادةً على ما ذكره القوم ليست شرطاً، لا على ممشى الفلاسفة، و لا على مذهب الفقهاء و الأصوليّين. إذ الشرط ما لايكون ملحوظاً في الفعل و لكن كان تقيّد الفعل به ملحوظاً في صحّته، كتقيّد كلّ صلاةٍ بكونه في وقته الخاصّ به. فليست هذه الأمور شرطاً في وجوبها، بل هي المحصّلة لموضوعها؛ إذ لو لم‌تكن هذه الأمور موجودةً فلايوجد موضوعٌ ينبغي له القيام بهذا الأمر و النهي، فيحكم العقل باسقاطها.

فالمتحصّل ممّا ذكرناه في هذه النكتة أنّ هذه الأمور مقوّمةٌ لماهيّة الموضوع في وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، لا شروط له. و الحمد للّه ربّ العالمين.

***

---

۱. راجع: «جواهر الكلام» ج ۲۱ ص ۳۷٤.

۲. راجع: «كشف الغطاء» ج ۲ ص ٤۲۰.

المبحث الرّابع

في مراتب الأمر بالمعروف

والنّهي عن المنكر

المبحث الرابع

في مراتب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر

المشهور بين الأصحاب انّ هٰذا الأمر و النهي مراتب، و لايجوز التعدّي عن المرتبة الدانية إلى المرتبة الّتي بعدها إلّا بعد اليأس عن أن يكون في المرتبة الدانية تأثيرٌ.

قالوا: المراتب ثلاثةٌ؛ و هي:

المرتبة الأولى: الإنكار بالقلب. و يجب على الآمر بالمعروف و الناهي عن المنكر أن يظهره بأن يَشْتَاءَ و يزعَل من المأمور أو أن يلقاه بوجهٍ عبوسٍ غير مبسّطٍ؛

المرتبة الثانية: القول باللسان. و هٰذه المرتبة أيضاً مراتب، فيجب أن يراعى فيها أيضاً الأيسر فالأيسر؛

المرتبة الثالثة: الضرب و الجرح و لوبلغ إلى احمرار بشرة المضروب و اسودادها أو إلى جرحها. و حينئذٍ لا دية فيها. و في هذه المرتبة أيضاً يجب أن يراعى الأيسر فالأيسر.

هذا ممّا أجمع عليه الأصحاب، و لا مخالف فيه.

و هيهنا نكتٌ:

النكتة الأولى

الظاهر استحسان جعل المرتبة الثالثة مرتبتين:

مرتبة الضرب؛

و مرتبة الجرح، لما سيجيء من أنّ المشهور ذهبوا إلى جواز قيام الناس بمرتبة الضرب منها و عدم جواز قيامهم بمرتبة الجرح و القتل. و سنعود إلى هذا المبحث.

النكتة الثانية

ذهب صاحب الجواهر رحمه الله إلى تربيع الأقسام بعد حكاية إجماع الأصحاب على المراتب الثلاث الأُوَل[١]. و ذلك بجعل الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر العمليّان مرتبةً مقدّمةً على جميع المراتب، فمن يتلبّس بلباس التقوى و يتزّي بزيّ الصالحين يأمر الناس بالمعروف بأعماله و ينهاهم عن المنكر بها، و لهذه المرتبة أثرٌ ليس في غيرها من المراتب. و يؤيّد قوله ما روى عن المعصومين عليهم السلام من قولهم: «كونوا دعاة الناس بغير ألسنتكم»[٢]، و قولهم: «كونوا لنا زيناً و لا تكونوا علينا شيناً»[٣]؛ و نظائرهما كثيرةٌ.

و كيف كان فما أبدعه هذا الفقيه النحرير تامٌّ لا خدشة فيه. و بما انّ لكلامه هذا صلةً وثيقةً بأهل العلم و العمّة ندرج كلامه رحمه الله بطوله هيهنا، لأنّه لا يخلو عن فوائد جمّة. قال رحمه الله:

«نعم! من أعظم أفراد الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و أعلاها و أتقنها و أشدّها تأثيراً خصوصاً بالنسبة إلى رؤساء الدين أن يلبس رداء المعروف واجبه و مندوبه، و ينزع رداء المنكر محرّمه و مكروهه. و يستكمل نفسه بالأخلاق الكريمة و ينزّهها عن الأخلاق الذميمة، فإنّ ذلك منه سببٌ تامٌّ لفعل الناس المعروف و نزعهم المنكر؛ و خصوصاً إذا أكمل ذلك بالمواعظ الحسنة المرغّبة و المرهّبة، فإنّ لكلّ مقامٍ مقالاً و لكلّ داءٍ دواءً، و طبّ

---

١. و سنأتي بنصّ كلامه في هذه السطور.

٢. راجع: «الكافي» ج ٢ ص ٧٨ الحديث ١٤، «وسائل الشيعة» ج ١ ص ٧٦ الحديث ١٧١، «بحار الأنوار» ج ٦٧ ص ٣٠٣.

٣. راجع: «وسائل الشيعة» ج ١٢ ص ٨ الحديث ١٥٥٠٢، «مستدرك الوسائل» ج ٨ ص ٣١٤ الحديث ٩٥٣١، «بحار الأنوار» ج ٦٨ ص ٣١٠.

النفوس و العقول أشدّ من طبّ الأبدان بمراتب كثيرةٍ. و حينئذٍ يكون قد جاء بأعلى أفراد الأمر بالمعروف؛ نسئل اللّه التوفيق لهذه المراتب»[١].

النكتة الثالثة

و هيهنا كلامٌ يرجع إلى ما ذكروه من الترتيب بين المراتب. و هو:

الظاهر انّ الترتيب الّذي ذكروه بين المراتب الثلاث ـ أو فقل بين المراتب الأربع، على مختار صاحب الجواهر ـ ليس ترتيباً حقيقيّا، و لايجب مراعاته. و ذلك لأنّ العقل تارةً يحكم بتقدّم النهي باللسان على النهي بالضرب، و تارةً أخرى يحكم بتقدّم النهي بالضرب على النهي باللسان، إذ الموارد متفاوتةٌ؛ و قاعدة الأهمّ و المهمّ هي الحاكمة في الباب. فلايجب في النهي باللسان أن يكون مسبوقاً بالنهي القلبيّ، كما انّه لايلزم في النهي بالضرب أن يكون مسبوقاً بالنهيين القلبيّ و اللساني[٢].

النكتة الرابعة

المشهور بين الأصحاب وجوب القيام بالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر على الناس حتّى يبلغا إلى مرتبة الجرح، فعليهم أن يقوموا بهاتين المهمّتين و لوبلغتا إلى ضرب المأمور، أمّا لو بلغتا إلى حدّ الجرح فأمرهما بيد الدولة الإسلاميّة[٣]، و لايجب على الناس القيام بهما.

---

١. راجع: «جواهر الكلام» ج ٢١ ص ٣٨٢.

٢. كما عن أبي‌الصلاح الحلبيّ: «... فإن غلب في الظنّ ابتداءً عدم تأثير القول ابتداءً بما يظنّ كونه مؤثّراً من الفعل و ما زاد عليه حتّى يحصل المقصود من وقوع الواجب و ارتفاع القبيح»؛ راجع: «الكافي في الفقه» ص ٢٦٧.

٣. كما عن ابن‌فهد الحلّي: «فلو افتقر إلى الجرح و القتل وقف على إذن الإمام»؛ راجع: «اللمعة الجليّة» ـ الرسائل العشر ـ ص ٢٧٥. و عن ابن أبي‌جمهور: «لو أدّى الإنكار إلى القتل أو الجرح ففي جوازه قولان، و الأقرب المنع إلّا بإذن الحاكم»؛ راجع: «الأقطاب القطبيّة» ص ٩٧؛ و انظر: «جامع المدارك» ج ٥ ص ٤٠٧.

نعم! حكى المحقّق الحلّي عن بعضهم[١] القول بوجوبهما على المكلّفين حينئذٍ أيضاً، ثمّ تردّد فيه و اختار العدم[٢].

النكتة الخامسة

لادليل للقوم على عدم وجوب هذا الأمر و النهي إذا بلغا حدّ الجرح إلّا لزوم الحرج و اضطراب أمر الملك و الملّة؛ قالوا: و ظهور الحرج و الاضطراب في المجتمع قبيحٌ، بل محكومٌ عند الشارع، فلايجب قيام الناس بهما حذراً منه[٣].

نقول: هذا الدليل تامٌّ، و لا نقاش فيه. و من الغريب أنّ القوم لم يتمسّكوا به في الحكم بسقوط الأمر و النهي إذا احتاجا إلى الضرب أيضاً؛ و هو المختار. إذ جواز الأمر و النهي بل الحكم بوجوبهما على آحاد الناس عند توقّفهما على الضرب أيضاً يؤدّي إلى انبعاث الشغب و ظهوره في المجتمع. و هذا بيّنٌ لايحتاج إلى دليلٍ. فيجري فيه نفس الدليل الّذي جرى في سقوط التكليف بهما عند توقّفهما على الجراح.

فالمختار أنّه لايجب على الناس القيام بهما عند توقّفهما على الضرب، أو على الجرح و القتل.

نعم! على الدولة الإسلاميّة أن تقوم بمهمّتها عند توقّفها عليهما، كما قد أشرنا إليه في مبتدأ مباحث الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر.

---

١. هذا هو قول المرتضى كما حكاه عنه الشّيخ؛ راجع: «الإقتصاد» ص ١٥٠. و تبعه العلّامة انظر: «منتهى المطلب» ج ٢ ص ٩٩٣، «تحرير الأحكام» ج ١ ص ١٥٧؛ و انظر: «مسالك الأفهام» ج ٣ ص ١٠٥.

٢. قال: «و لوافتقر إلى الجراح أو القتل هل يجب؟ قيل: نعم، و قيل: لا إلّا بإذن الإمام، و هو الأظهر»؛ راجع: «شرائع الإسلام» ج ١ ص ٣١٢.

٣. فعن المحقّق النجفي: «كلّ ذلك مضافاً إلى ما في جواز ذلك لسائر اللناس عدوهم و فسّاقهم من الفساد العظيم و الهرج و المرج المعلوم عدمه في الشريعة»؛ راجع: «جواهر الكلام» ج ٢١ ص ٣٨٣.

النكتة السادسة

استدلّ صاحب الجواهر رحمه الله تبعاً للقوم للقول بجواز الضرب في الأمر و النهي برواياتٍ لاتخلوا من ضعف السند أو قصور الدلالة[١]؛ و هي:

الرواية الأولى

«محمّد بن يعقوب عن عدّةٍ من أصحابنا عن أحمد بن محمّد بن خالدٍ عن بعض أصحابنا عن بِشر بن عبدالله عن أبي‌عصمة قاضي مرو عن جابرٍ عن أبي‌جعفر عليه السلام في حديثٍ قال: فأنكروا بقلوبكم و ألفظوا بألسنتكم و صكّوا بها جباههم و لاتخافوا في الله لؤمة لائمٍ ـ... ـ فجاهدوهم بأبدانكم و أبغضوهم بقلوبكم غير طالبين سلطاناً و لاباغين مالاً»[٢].

السند ضعيفٌ، لأنّه مرسلٌ، و مرسله البرقيّ الّذي أخرجه أحمد بن محمّد بن عيسى عن قم المقدّسة لنقله عن الضعاف[٣]. أضف إلى ذلك انّ بشر بن عبدالله[٤] و أبا عصمة قاضي مرو لم‌يوثّقا، بل الثاني منهما قد ضعّفه بعض الرجاليّين[٥]. فالسند ضعيفٌ لايمكن الركون إليه. و

---

١. راجع: نفس المصدر و المجلّد ص ٣٨٤.

٢. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ١٦ ص ١٣١ الحديث ٢١١٦٢، «الكافي» ج ٥ ص ٥٥ الحديث ١؛ و انظر: «التهذيب» ج ٦ ص ١٨٠ الحديث ٢١، «عوالي اللآلىء» ج ٣ ص ١٨٨ الحديث ٢٥، «مجموعة ورّام» ج ٢ ص ١٢٥.

٣. راجع: «خلاصة الأقوال» ص ٦٣ الرقم ٧٢.

٤. قد أهمله كثيرٌ من مصار الرجاليّين، كـ «رجال النجاشيّ» و «خلاصة الأقوال» و «منهج المقال»؛ و راجع: «معجم رجال الحديث» ج ٣ ص ٣١٨ الرقم ١٧٤٩، «مستدركات علم رجال الحديث» ج ٢ ص ٣٢ الرقم ٢١٢٣، من دون أيّ حكمٍ فيه

٥. لم أعثر على هذا التضعيف، حيث لم يُذكر الرجل في كثيرٍ من المصادر، كـ: «خلاصة الأقوال». و عن المامقانيّ رحمه الله «ليس له ذكرٌ في كتب الرجال و لم‌نعرف اسمه و لاحاله»؛ راجع: «تنقيح

تمسّك صاحب الجواهر بذيل الحديث فقط ـ و هو قوله عليه السلام: «فجاهدوهم بأبدانكم...» ـ من غير ذكرٍ لصدره.

و الظاهر أن لا دلالة فيه، إذ صدر الحديث يدلّ على وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و ذيله يدلّ على وجوب الجهاد في سبيل اللّه و مجاهدة الأعداء بالأبدان. فلا دلالة فيه على مقصوده.

الرواية الثانية

«و عن عليٍّ عن أبيه عن ابن أبي عميرٍ عن يحيى الطويل عن أبي عبداللّه عليه السلام قال: ما جعل اللّه بسط اللسان و كفّ اليد، و لكن جعلهما يبسطان معاً و يكفّان معاً»[1].

السند صحيحٌ و لا بأس به. استدلّ صاحب الجواهر بأنّ المراد من قوله عليه السلام: «ما جعل اللّه... كفّ اليد» جواز الضرب في هذا الأمر و النهي، إذ مقتضى بسط اليد جواز اعمالها فيهما، و لا معنى له إلّا جواز الضرب.

و المختار أن لا دلالة في هذه الرواية على مطلوبه أيضا، و ذلك يظهر بالتأمّل في هذين الأمرين:

الأمر الأوّل: الرواية لاتدلّ على أكثر من جواز الضرب في هذا الأمر و النهي، و لكن ليست في مقام بيان خصوصيّاته، فهي في مقام تشريع الحكم فقط. فإذاً لا إطلاق لها حتّى يستفاد منها جواز قيام بعض الناس بضرب الآخرين. بل مقتضى الجمع بينها و بين ما دلّ

المقال» ج ٣ ص ٢٦ من فصل الكنى؛ و انظر: «معجم رجال الحديث» ج ٢١ ص ٢٤٠ الرقم ١٤٥٤٤.

١. راجع: «وسائل الشيعة» ج ١٦ ص ١٣١ الحديث ٢١١٦٣، «الكافي» ج ٥ ص ٥٥ الحديث ١؛ و انظر: «التهذيب» ج ٦ ص ١٦٩ الحديث ٣.

على عدم جواز قيامهم به تخصيصه بالدولة الإسلاميّة، فيجوز لها ضرب التاركين للمعروف العاملين بالمنكر في موارده الخاصّة به.

الأمر الثاني: الظاهر انّ الرواية محمولةٌ على حثّ الناس على الجهاد في سبيل اللّه و تذكيرهم بعدم الفصل بين الواجبين: الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر من ناحيةٍ، و الجهاد في سبيل إعلاء كلمة اللّه من ناحيةٍ أخرى؛ كما قد أشرنا إليه في التعليق على الرواية الأولى.

الرواية الثالثة

«محمّد بن الحسن قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: من ترك إنكار المنكر بقلبه و لسانه (و يده) فهو ميّتٌ بين الأحياء ـ في كلامٍ هذا ختامه ـ» [1].

أمّا السند فرسلٌ، فلاينبغي الاعتماد عليه. و استدلّ بها صاحب الجواهر رحمه الله على جواز المراتب الثلاث القلبيّة و اللسانيّة و اليدويّة [2].

و يلاحظ على قوله هذا:

أوّلا: أنّ الرواية مرسلةٌ؛

و ثانياً: أن لا إطلاق للرواية، فلايجوز استفادة جواز الضرب لآحاد الناس منها.

إن قلت: انّ لفظة «مَن» وضعت للعموم؛

قلت: نعم! هذا شأن الموصول، و لكنّ الكلام في أنّ الضرب لايجوز إلّا باذنٍ من الدولة الإسلاميّة، و هذه الرواية لاتنفيه، بل هي ساكتةٌ عن جواز قيام الناس بالضرب من غير إذنٍ من الحكم، و قد ذكرنا انّه لايجوز استفادة الإطلاق منها؛

---

١. راجع: «وسائل الشيعة» ج ١٦ ص ١٣٢ الحديث ٢١١٦٥، «التهذيب» ج ٦ ص ١٨١ الحديث ٢٣.

٢. راجع: «جواهر الكلام» ج ٢١ ص ٣٨٥.

و ثالثاً: محطّ الشاهد قوله عليه السلام: «و يده»، و هذه اللفظة لم ترد في بعض نسخ التهذيب[1].

و كيف كان فبالنظر إلى هذه الأمور الثلاثة يظهر أن لا دلالة فيها على مطلوبهم.

الرواية الرابعة

«و عن أبي جحيفة قال: سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول: إنّ أوّل ما تغلبون عليه من الجهاد بأيديكم، ثمّ بألسنتكم، ثمّ بقلوبكم؛ فمن لم يعرف بقلبه معروفاً و لم ينكر منكراً قُلِب فجُعل أعلاه أسفله»[2].

الرواية لا بأس بها، لأنّها مرويّةٌ في النهج. و أبوجحيفة و إن لم نتعرّف به، بل الظّاهر كونه من المجاهيل، و لكن وقوعه في سند النّهج يجبر ضعفه هذا.

و ظهورها في أمر الجهاد في سبيل اللّه واضحٌ، إذ قد ابتلى أميرالمؤمنين عليه السلام بقومٍ كانوا يقدّمون القول على العمل و لو في الجهاد، فكانوا يدعونه إلى التباحث و المفاوضة في الحرب و ترك الجهاد، و هو عليه السلام كان يذكّرهم بأنّ «أوّل ما تغلبون عليه من الجهاد بأيديكم»، و هذا واضحٌ.

الرواية الخامسة

«عن التفسير المنسوب إلى الإمام حسن العسكريّ عليه السلام انّه قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله: لتأمرنّ بالمعروف و لتنهنّ عن المنكر أو ليعمّنّكم عذاب اللّه. ثمّ

---

١. و هي نسخة الشّيخ الحرّ رحمه الله، و لذ جُعلت اللفظة في «الوسائل» بين معقوفتين. أمّا في نسخ «التهذيب» المطبوعة فهي موجودةٌ؛ راجع: نفس المصدر المذكور في التعليقة السالفة.

٢. راجع: «وسائل الشيعة» ج ١٦ ص ١٣٤ الحديث ٢١١٧١، «نهج البلاغة» الحكمة ٣٧٥ ص ٥٤٢، «شرح ابن أبي الحديد» عليه ج ١٩ ص ٣١٢؛ و انظر: «غرر الحكم» الكلمة ٧٦٦٠ ص ٣٣٣.

قال: من رأى منكم منكراً فلينكر بيده إن استطاع، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، فحسبه أن يعلم اللّه من قلبه انّه لذلك كارهٌ»[١].

أمّا السند ففي غاية الضعف، و ذلك لبطلان نسبة التفسير إلى مولانا العسكريّ عليه السلام ـ كما عليه كثيرٌ من الأعلام[٢] ـ.

ثمّ إنّ صاحب الجواهر رحمه الله ذهب إلى أنّ المراد من قوله عليه السلام: «فلينكر بيده» هو أوّل المراتب على حسب رأيه[٣]، و هو الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر العمليّان ـ كما قد أشرنا إلى رأيه في النكتة الثانية من نكات هذا المبحث ـ ؛ و لو كان قوله هذا صحيحاً فلا دلالة في الرواية على مطلوبهم.

و ذهب العلّامة رحمه الله إلى أنّ الرواية تشير إلى موارد يحكم العقل بتقدّم الضرب و الجرح فيها على النهي اللسانيّ و القلبيّ، و تشخيص تلك الموارد موكولٌ إلى إدراك العقل[٤].

و هذا القول و إن كان صحيحاً في نفسه و لكن مآله إلى نفي حجّيّة الحديث و تخصيصه بموردٍ خاصٍّ.

و كيف كان فالرواية بظهورها معرضٌ عنها عند الأصحاب و لم يذهب إليها أحدٌ غير ما نسب إلى السلّار رحمه الله في المراسم[٥]. فلا يجوز الأخذ بها.

---

١. راجع ـ مع تغييرٍ يسيرٍ ـ : «وسائل الشيعة» ج ١٦ ص ١٣٤ الحديث ٢١١٧٣.
٢. وقع في هذا التفسير من حيث صحّة إسناده إلى مولانا العسكريّ عليه السلام أو عدم صحّته خلافٌ عظيمٌ بين الأعلام، و للعلّامة الحجّة السيّد محمّد هاشم الخوانساريّ الچهارسوقيّ رحمه الله رسالةٌ فيه طبعت في «مجموعة رسائله»؛ و للميرزا محمّد حسين القاضي الطباطبائيّ التبريزيّ رحمه الله «تصحيح سند تفسير العسكريّ»؛ راجع: «الذريعة» ج ٤ ص ١٩٥ الرقم ٩٦٧؛ و انظر: نفس المصدر و المجلّد ص ٢٨٣ الرقم ١٢٩٤، أيضاً ص ٢٨٥ الرقم ١٢٩٥.
٣. راجع: «جواهر الكلام» ج ٢١ ص ٣٧٥.
٤. لم أعثر عليه بين كتب العلّامة رحمه الله الفقهيّة.
٥. قال رحمه الله: «فمن وجب عليه إنكار المنكر و الأمر بالمعروف فحاله ينقسم إلى ثلاثة أضرب: من

الرواية السادسة

«محمّد بن الحسن الطوسيّ قال: قال الصادق عليه السلام لقوم من أصحابه: إنّه حقٌّ لي أن آخذ البريّ منكم بالسقيم، و كيف لايحقّ لي ذلك و أنتم يبلغكم عن الرجل منكم القبيح فلاينكرون عليه و لاتهجرونه و لاتؤذونه حتّى يترك!»[١].

العبارة ذكرها المفيد في المقنعة من غير إشارةٍ الى كونها حديثاً[٢]، ثمّ أوردها الشيخ في التهذيب[٣] ناسباً إيّاها إلى مولانا الصادق عليه السلام؛ و كيف كان فالسند مرسلٌ و لايمكن الاعتماد عليه. استدلّ صاحب الجواهر رحمه الله على جواز الضرب بأنّ المراد من قوله: «و لا تؤذونه»: الضرب و الجراح[٤].

و قوله هذا لايخلو عن شيءٍ، إذ الإيذاء و الإعنات يحصلان بالمغاضبة و الاشمئزاز، فلاينحصر قوله: «و لا تؤذونه» في ضربه حتّى يحمل عليه، و ذلك واضحٌ.

بما قلنا ظهر أنّه لادلالة في تلك الأحاديث على جواز ضرب بعض الناس الآخرين إذا

يمكنه بيده، و من يمكنه بلسانه، و من يمكنه بقلبه. و هو مرتّبٌ باليد أوّلاً فإن لم يمكن فباللسان فإن لم يمكن فبالقلب»؛ راجع: «المراسم العلويّة» ص ٢٦٣. و من اللافت للنظر هيهنا قول الحلبيّ رحمه الله حيث قال: «فمع تكامل هذه الشروط ... يجب باليد و اللسان و القلب، فإن فقدت القدرة ...فباللسان و القلب خاصّةً، و إن لم يمكن ...فلابدّ منه بالقلب»؛ راجع: «إشارة السبق» ص ١٤٦.

١. راجع: «وسائل الشيعة» ج ١٦ ص ١٤٥ الحديث ٢١١٩٩، «التهذيب» ج ٦ ص ١٨١ الحديث ٢٤؛ و انظر: «مجموعة ورّام» ج ٢ ص ١٢٦، «المقنعة» ص ٨٠٩.

٢. هذا؛ و فيه: «و قال الصادق جعفر بن محمّد عليه السلام لقومٍ من أصحابه: أنّه قد حقّ لي أن ...»؛ راجع: «المقنعة» ص ٨٠٩.

٣. راجع: «التهذيب» ج ٦ ص ١٨١ الحديث ٢٤.

٤. راجع: «جواهر الكلام» ج ٢١ ص ٣٧٥.

توقّف الأمر و النهي عليه. فلاتكون مستنداً للقول بجوازه.

النكتة السابعة

و هناك رواياتٌ تدلّ على عدم جواز الضرب لهم؛ و هي:

الرواية الأولى

«و عنهم عن سهلٍ عن ابن محبوبٍ عن خطّاب بن محمّدٍ عن الحارث بن المغيرة انّ أباعبدالله عليه‌السلام قال له: لأحملنّ ذنوب سفهائكم إلى علمائكم ـ ... إلى أن قال: ـ ما يمنعكم إذا بلغكم عن الرجل منكم ما تكرهون و ما يدخل علينا به الأذى أن تأتوه فتؤنّبوه و تعذلوه و تقولوا له قولاً بليغاً؟ قلت: جعلت فداك! إذاً لايقبلون منّا! قال: اهجروهم و اجتنبوا مجالسهم»[١].

السند لا بأس به، و مضت الإشارة إلى أنّ سهل بن زيادٍ و إن ضعّفه بعضهم و رماه بالغلوّ و لكن لا بأس به عندنا، فالسند صحيحٌ. و دلالتها على عدم جواز الضرب ظاهرةٌ، حيث إنّ الإمام عليه‌السلام قال: «فتؤنّبوه و تعذلوه و تقولوا له قولاً بليغاً»، و لم يذكر في المراتب شيئاً من الضرب و الجرح، و هو يدلّ على عدم جوازهما.

الرواية الثانية

«و في المجالس و الأخبار بالإسناد الآتي عن هشام بن سالمٍ عن أبي عبدالله عليه‌السلام قال: لوانّكم إذا بلغكم عن الرجل شيءٌ تمشّيتم إليه فقلتم: يا

---

١. راجع: «وسائل الشيعة» ج ١٦ ص ١٤٥ الحديث ٢١١٩٨، «الكافي» ج ٨ ص ١٦٢ الحديث ١٦٩؛ و انظر: «مستدرك الوسائل» ج ١٢ ص ١٩٦ الحديث ١٣٨٦٦، «الاختصاص» ص ٢٥١، «مجموعة ورّام» ج ٢ ص ١٤٧.

هذا! إمّا أن تعتزلنا و تجتنبنا و إمّا أن تكفّ عن هذا، فإن فعل و إلّا فاجتنبوه»[١].

السند صحيحٌ، إذ طريق الشيخ رحمه الله إلى هشام بن سالم لا خدشة فيه[٢]. و كيفيّة الإستدلال بها نفس ما مرّ في التعليق على السابقة عليها؛ فراجعه!.

الرواية الثالثة

«محمّد بن يعقوب عن عدّةٍ من أصحابنا عن أحمد بن محمّدٍ عن محمّد بن إسماعيل عن محمّد بن عذافرٍ عن اسحاق بن عمّارٍ عن عبدالأعلى مولى آل سامٍ عن أبي عبدالله عليه السلام قال: لمّا نزلت هذه الآية: ﴿يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ نَاراً﴾[٣]، جلس رجلٌ من المسلمين يبكي! وقال: أنا عجزت عن نفسي كُلِّفت أهلي!؛ فقال رسول الله صلّى الله عليه و آله: حسبك أن تأمرهم بما تأمر به نفسك و تنهاهم عمّا تنهى عن نفسك»[٤].

السند موثّقٌ، لمكان اسحاق بن عمّار، فالرواية و إن لم تجز الإعتماد عليها و لكن لا أقلّ من كونها مؤيّدةً لغيرها من روايات الباب. و دلالتها كدلالة السابقتين عليها، فلانعيدها حذراً

---

١. راجع: «وسائل الشيعة» ج ١٦ ص ١٤٥ الحديث ٢١٢٠٠، «الأمالي» ـ للطوسيّ رحمه الله ـ ص ٦٦١ الحديث ١٣٧٣.

٢. لم أهتد إلى مراد الشّيخ الأستاذ ـ حفظه الله تعالى ـ ، إذ للشّيخ رحمه الله ستّة طرقٍ إلى هشام بن سالم أكثرها ضعيفٌ؛ راجع: «نخبة المقال» ص ٣١٤ الرقم ٧٢٧، «مستدرك الوسائل» / الخاتمة ج ٦ ص ٣٣٩ الرقم ٧٤١.

٣. كريمة ٦ التحريم.

٤. راجع: «وسائل الشيعة» ج ١٦ ص ١٤٧ الحديث ٢١٢٠٥، «الكافي» ج ٥ ص ٦٢ الحديث ١؛ و انظر: «التهذيب» ج ٦ ص ١٧٨ الحديث ١٣، «عوالي اللآلىء» ج ٣ ص ١٩١ الحديث ٣٤، «مجموعة ورّام» ج ٢ ص ١٢٤.

عن التطويل.

النكتة الثامنة

فتلخّص ممّا قلنا جميعاً انّه لم يوجد في روايات الباب ما يدلّ على جواز قيام الناس بالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر إذا توقّفا على الضرب. أمّا هناك فجملةٌ من الروايات لها دلالةٌ تامّةٌ على عدم جواز قيامهم بهما عند توقّفهما عليه. فلامناص من القول بسقوط وجوبهما عند توقّفهما عليه.

فإذاً ليس لهما إلّا مرتبتان:

مرتبة الإنكار بالقلب؛

و مرتبة الإنكار باللسان.

أمّا المرتبة الثالثة ـ حسب ما هو المشهور بين الأصحاب ـ فلاتجب على آحاد الناس، و ليس في وسعهم القيام بها. و الحمد للّه ربّ العالمين.

***

المبحث الخامس

ما استثني من اختصاص الضَّرب بالحكم

المبحث الخامس

ما استثنى من اختصاص الضرب بالحكم

قد بيّنا في المبحث الرابع المختار من عدم جواز قيام الناس بالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر إذا توقّفا على الضرب. بل هذه المرتبة منهما تختصّ بالحكم. و هذه المسألة بمكانٍ من الوضوح حتّى يمكن أن يدّعى فيها كونها من ضروريّات فقه الشيعة. و لذلك لم ترد فيها روايةٌ. نعم هناك روايتان تدلّان عليها؛ و هما:

الرواية الأولى

«محمّد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن سليمان بن داود المنقري عن حفص بن غياث قال: سألت أبا عبداللّه عليه السلام: من يقيم الحدود؟ السلطان أو القاضي؟ فقال: إقامة الحدود إلى من إليه الحكم»[1].

السند صحيحٌ، و لاكلام فيه. و كيفيّة الإستدلال بها: انّ اختصاص إقامة الحدود ـ و منها الضرب في النهي عن المنكر ـ بالحكم كان مرتكزاً عند السائل، و الإمام عليه السلام قد أقرّ على ارتكازه، و لم يردعه عنه. ثمّ أرشده إلى أنّ إصدار الحكم للقوّة القضائيّة، و إجراءه

---

١. راجع: «من لايحضره الفقيه» ج ٤ ص ٧١ الحديث ٥١٣٥، «التهذيب» ج ٦ ص ٣١٤ الحديث ٧٨، «وسائل الشيعة» ج ٢٧ ص ٢٩٩ الحديث ٣٣٧٩٤.

يختصّ بالقوّة الجبريّة.

فدلالتها على المقصود تامّةٌ.

الرواية الثانية

«محمّد بن محمّد بن النعمان المفيد في المقنعة قال: فأمّا إقامة الحدود فهو إلى سلطان الإسلام المنصوب من قبل اللّه ـ تعالى ـ، و هم الأئمّة الهدىٰ من آل محمّدٍ عليهم السلام و من نصبوه لذلك من الأمراء و الحكّام؛ و قد فوّضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم»[١].

الظاهر اتّحاد الروايتين و كون الثانية تفسيراً للأولى.

و لكن قد أُستثنيت من هذا الحكم موارد ثلاثة، و تفصيل الكلام فيها في ثلاث مسائل.

١. راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٨ ص ٤٩ الحديث ٣٤١٨٧، «المقنعة» ص ٨٠٩.

المسألة الأولى
في جواز ضرب الأبناء

الظاهر جواز ضرب الأبناء إذا توقّف تربيتهم و تثقيفهم عليه، و ذلك لما لهما من الدور الهامّ في تكوين شخصيّتهم. و في المسألة نكاتٌ.

النكتة الأولى

قد أشرنا مراراً إلى كون هذا الأمر و النهي ممّا استقلّ العقل بادراكهما، فهو الحاكم في الباب. و من توابع الباب هذا المبحث ـ و هو المبحث الخامس منه ـ، فجميع أحكامه تابعٌ لحكمه.

النكتة الثانية

العقل يحكم بجواز ضرب الأبناء لمصلحةٍ عظيمةٍ هي تأديبهم و تثقيفهم. فجميع روايات الباب إرشادٌ للعقل إلى هذا الحكم و تأييدٌ لحكمه هذا. فالمسألة ممّا اتّفق عليه العقل و النقل.

النكتة الثالثة

لافرق في هذا الحكم بين الأب و الأمّ و المربّي و القيّم، بل الضرب يجوز لكلّ من يطلق عليه عنوان المدرِّب. و هذا أيضاً كما يحكم به العقل.

النكتة الرابعة

ممّا اتّفق عليه العقل و النقل وجوب الاعتدال و الاقتصاد في هذا الجواز و عدم الإفراط فيه. و ذلك أيضا لأنّ العقل يحكم بأنّ الإفراط في الضرب يؤدّي إلى لجاجة الطفل و عنوده و ينجرّ إلى أن يصير حروناً مداعكاً. و للنقل أيضاً دلالةٌ تامّةٌ على وجوب الاقتصاد فيه، كما ستتّضح عند ذكر روايات الباب في النكتة الآتية.

النكتة الخامسة

و هناك رواياتٌ تدلّ على أمرين:

الأمر الأوّل: جواز ضرب الطفل إذا توقّف أمر تربيته عليه؛

الأمر الثاني: وجوب الاقتصاد و الاعتدال فيه؛ منها:

الرواية الأولى

«محمّد بن يعقوبٍ عن الحسين بن محمّدٍ عن معلّي بن محمّدٍ عن الحسن بن عليٍّ عن حمّاد بن عثمان قال: قلت لأبي عبداللّه عليه السلام في أدب الصبيّ و المملوك؟ فقال: خمسةٌ أو ستّةٌ، و ارفق»[1].

السند صحيحٌ، بل هو من عوالي الأسناد. و الظاهر انّه لا خصوصيّة لقوله عليه السلام: «خمسة أو ستّة»، بل اللفظتان ممّا يدلّ على التقليل. و قوله عليه السلام: «و ارفق» يدلّ على الجواز و على وجوب الاقتصاد فيه.

الرواية الثانية

«و عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن النوفليّ عن السكونيّ عن أبي عبداللّه عليه السلام إنّ أميرالمؤمنين عليه السلام ألقى صبيان الكتّاب ألواحهم بين يديه ليخيّر بينهم؛ فقال: أمّا إنّها حكومةٌ، و الجور فيها كالجور في الحكم؛ ابلغوا معلّمكم إن ضربكم فوق ثلاث ضرباتٍ في الأدب اقتصّ منه»[2].

---

١. راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٨ ص ٣٧٢ الحديث ٣٤٩٩٥، «الكافي» ج ٧ ص ٢٦٨ الحديث ٣٥؛ و انظر: «التهذيب» ج ١٠ ص ١٤٩ الحديث ٢٨.

٢. راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٨ ص ٣٧٢ الحديث ٣٤٩٩٦، «الكافي» ج ٧ ص ٢٦٨ الحديث ٣٨؛ و انظر: «التهذيب» ج ١٠ ص ١٤٩ الحديث ٣٠.

السند موثّق، لمكان النوفليّ[١] و السكونيّ[٢] العاميّين الثقتين. و لقوله عليه السلام: «ابلغوا معلّمكم إن ضربكم فوق ثلاث ضرباتٍ في الأدب أُقتصّ منه» دلالةٌ تامّةٌ أيضاً على الجواز و على وجوب الاقتصاد فيه.

الرواية الثالثة

«محمّد بن يعقوب عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد عن محمّد بن يحيى عن غياث بن إبراهيم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال أميرالمؤمنين: أدّب اليتيم ممّا تؤدّب منه ولدك، و اضربه ممّا تضرب منه ولدك»[٣].

السند صحيحٌ، و لذلك يُعبّر عنها بصحيحة غياث بن إبراهيم[٤]. و هي تدلّ على جواز ضرب ولد الزوجة للرأب.

الرواية الرابعة:

«محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيدٍ و عبدالرحمن بن أبي‌نجران جميعاً عن حمّاد بن عيسى عن حريز بن عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

---

١. اسمه الحسن بن يزيد، و قد ذكره العلّامة في القسم الثاني من كتابه؛ راجع: «خلاصة الأقوال» ص ٣٣٩ الرقم ١٣٤٠؛ و انظر: «منتهى المقال» ج ٣ ص ٨٤ الرقم ٩٤٢.

٢. اسمه اسماعيل بن أبي‌زيادٍ، قال العلّامة: «كان عاميّاً»؛ راجع: «خلاصة الأقوال» ص ٣١٦ الرقم ١٢٣٨؛ و انظر: «رجال أبي داود» ص ٤٩ الرقم ١٧٥، ثمّ ص ٢٣١ الرقم ٥٤، «نقد الرجال» ج ١ ص ٢٠٨ الرقم ٤٧١.

٣. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ٢١ ص ٤٧٨ الحديث ٢٧٦٣٦، «الكافي» ج ٦ ص ٤٧ الحديث ٨؛ و انظر: «التهذيب» ج ٨ ص ١١١ ص ٣٢.

٤. و قد عبّر عنها السيّد العلّامة الإمام الخوئيّ رحمه الله بمعتبرة غياث بن إبراهيم؛ راجع: «مباني تكملة المنهاج» ج ١ ص ٣٤١.

لابأس أن يؤدّب المحرم عبده ما بينه و بين عشرة أسواطٍ»[١].

السند صحيحٌ، و هي صحيحة حريزٍ. و الظاهر انّ الإمام عليه السلام أرسل جواز ضرب المحرِم عبده إرسال المسلّمات، ثمّ عيّن له حدّاً، و هو ما يختاره السيّد المحرِم إلى أن يبلغ عشرة أشواطٍ. و لا خصوصيّة في هذا الحدّ أيضاً، كما أومأنا إليه في التعليق على الرواية الأولى.

فالمستفاد من ذلك كلّه جواز ضرب الطفل للأب و الأمّ و المربّي الرأب إذا توقّف أمر تربيته عليه من ناحيةٍ، و وجوب الاقتصاد فيه من ناحيةٍ أخرى.

١. راجع: «وسائل الشيعة» ج ١٢ ص ٥٦٤ الحديث ١٧٠٩٣، «التهذيب» ج ٥ ص ٣٨٧ الحديث ٢٦٦.

المسألة الثانية

في رئاسة الرجل على أسرته

مضى في صدر المبحث تفصيل الكلام في أنّه لايجوز لآحاد الناس القيام بالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر إذا توقّفا على الضرب. و أشرنا إلى أنّه قد أُستثنيت من هذا الحكم أمورٌ ثلاثةٌ، ثمّ فصّلنا الكلام حول المورد الأوّل في المسألة الأولى. و المسألة الثانية قد عقدناها للتحقيق حول المورد الثاني.

و هيهنا نكتٌ:

النكتة الأولى

قد أشبعنا القول مراراً عديدةً في أنّ الحاكم في الباب هو العقل، و للروايات ارشادٌ إلى حكمه. فليس ما نستفيده من روايات الباب حكماً تأسيسيّاً، بل هو تأكيدٌ على ما يحكم به العقل.

النكتة الثانية

لاخلاف في أنّ الرجل و المرأة في أصل الخلقة سيّان، فلااختلاف بينهما من هذه الناحية. نعم! قسط الرجل من العقل الجماعيّ أوفر من قسط المرأة منه، كما أنّ حظّ المرأة من الحنوّ و العاطفة أكثر من حظّ الرجل منهما.

النكتة الثالثة

أشرنا في صدر الكتاب إلى أنّ الانسان مدنيٌّ بالطبع، فهو بحاجةٍ ماسّةٍ إلى أن يعيش في المجتمع مع أبناء جنسه، و يلزم من هذا وجود حاكمٍ في المجتمع ليدبّر أمر الناس و يمنعهم عن الزيغ و الانحراف. و قد مضى تفصيل الكلام في ذلك كلّه.

النكتة الرابعة

الأسرة و العائلة هو أصغر جزءٍ من أجزاء المجتمع، بل المجتمع يتشكّل من مجتمعاتٍ

صغارٍ يطلق عليها اسم العائلة.

و هذا المجتمع الصغير يتشكّل من أجزاء، و هي الأب و الأمّ و أولادهما. فهذا المجتمع أيضاً يحتاج إلى مديرٍ يدبّر أمره، و العقل ـ بما انّ الرجل هو أوفر حظّاً من العقل الجماعيّ ـ يحكم بأنّه هو المدبّر لأمره.

النكتة الخامسة

لاتخصيص في عموم وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر. فهذا الحكم كما يجري في المجتمع الكبير يجري في المجتمع الصغير أيضاً. فعلى مدبّر أمر الأسرة القائم بأمرها أن يقوم بأمر أعضائها بالمعروف و نهيهم عن المنكر، و قد فصّلنا الكلام في المسألة الأولى في عموم الحكم بالنسبة إلى الأولاد و الأطفال، و قد قلنا في صدر النكتة الحاضرة أن لا تخصيص في عموم وجوب هذا الأمر و النهي. فعلى المرء أن يقوم بأمر زوجته بالمعروف و بنهيها عن المنكر.

النكتة السادسة

العقل يحكم بوجوب مراعاة المراتب الثلاث على الآمر به و الناهي عنه، كما يحكم بعموم المراتب بالنسبة إلى جميع المأمورين بالمعروف و المنهيّين عن المنكر.

فعلى الرجل أن ينهى زوجته عن المنكر باللسان أوّلاً، ثمّ أن ينهاها عن المنكر بأن يلقاها بوجهٍ عبوسٍ مكفهرٍّ غير مبسّطٍ ليردعها عمّا هي عليه من المنكر. ثمّ لو آل أمرها إلى النشوز فله أن يضربها ليردعها عن اتيان المحرّمات.

و لايحتاج إلى مزيدٍ من البيان انّ حكم العقل بجواز ضربها ـ مع مراعاة جميع شرائطه ـ لايدلّ على تنقيص المرأة و انحطاطها عن شأنها الإنسانيّ الرفيع الّذي تشترك فيه مع الرجل، بل هذا مقتضى كون الإنسان مدنيّاً بطبعه محتاجاً إلى غيره من أبناء جنسه، و هذا كلّه واضح.

النكتة السابعة

قال ـ سبحانه و تعالى ـ: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَ بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [١].

الظاهر انّ قوله ـ تعالى ـ: ﴿بِمَا﴾ إرشادٌ إلى حكم العقل بأنّ الرجال قوّامون على النساء لهاتين العلّتين:

العلّة الأولى: ما أشار إليه ـ سبحانه و تعالى ـ بقوله: ﴿فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾؛

و العلّة الثانية: ما أشار إليه ـ تعالى ـ بقوله: ﴿وَ بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾.

فعلى المرأة أن تطيعه في ما يتعلّق بأمر الأسرة، و المشهور بين الفقهاء وجوب الطاعة عليها منه في أمرين:

الأمر الأوّل: ما يتعلّق بالشؤون الجنسيّة؛

الأمر الثاني: عدم الخروج من البيت إلّا باذنه.

فالمشهور على أنّه لو خالفت المرأة زوجها في هذين الأمرين يُطلق عليها عنوان الناشزة. فعلى الرجل أن ينهاها باللسان أوّلاً، ثمّ أن ينهاها بأن يُظهر لها اكراهه ممّا قامت به بأن يهجرها في المضجع و ما شابهه، ثمّ له أن يضربها مراعياً في هذا الضرب أمرين:

الأوّل: مراعاة الأيسر فالأيسر؛

الثاني: مراعاة الرفق بها.

و إلى ذلك كلّه يرشد قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ اللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ اهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيّاً كَبِيراً﴾ [٢].

---

١. كريمة ٣٤ النساء.

٢. كريمة ٣٤ النساء.

فتحصّل ممّا قلنا جميعاً في هذه المسألة انّ العقل و الشرع متّفقان على جريان الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر بالنسبة إلى أعضاء الأسرة مراعياً فيها الأيسر فالأيسر.

المسألة الثالثة

في جواز مقاتلة اللصّ المغتصب

هذا هو الثالث من موارد قد أُستثنيت من الحكم بعدم جواز قيام الناس بالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر إذا توقّفا على الضرب. و كما يظهر من عنوان المسألة يجوز القيام بالضرب و الجرح و القتال في هذا المورد، و هو مورد هجوم العدوّ على بلاد المسلمين، و يشمل ما لو هجم لصٌّ على بيت أحدٍ. فيجوز أو يجب ـ و سنفصّل الكلام حوله ـ دفع العدوّ و اللصّ و لوبلغ ما بلغ من الجراح و القتال.

و في المسألة نكتتان:

النكتة الأولى

لاخلاف في أصل جواز الدفاع عن العِرض و المال و النفس و لوتوقّف على شيءٍ من الضرب و ما فوقه. و هذا حكمٌ عقليٌّ قد أيّدته روايات الباب. و هذه الروايات كثيرةٌ بحيث يمكن أن يدّعى بلوغها حدّ التواتر المعنويّ؛ منها:

الرواية الأولى

«محمّد بن الحسن بإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن بُنان بن محمّدٍ عن أبيه عن ابن‌المغيرة عن السكونيّ عن جعفرٍ عن أبيه عن عليٍّ عليه السلام انه أتاه رجلٌ فقال: يا أميرالمؤمنين عليه السلام إنّ لصّاً دخل على امرأتي فسرق حليّها، فقال: أما انّه لودخل على ابن‌صفيّة لما رضي بذلك حتّى يعمّه بالسيف»[1].

السند موثّقٌ. و دلالتها واضحةٌ. و في الرواية أمورٌ:

الأمر الأوّل: الظاهر انّ المراد من قوله عليه السلام: «حتّى يعمّه بالسيف»: حتّى يبارزه بالقتل،

---

١. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ١٥ ص ١١٩ الحديث ٢٠١١٠، «الكافي» ج ٥ ص ٥١ الحديث ٣.

فهو يدلّ على جواز الدفاع و لوبلغ ما بلغ.

الأمر الثاني: المراد من «ابن الصفيّة»: الشجاع و البطل، إذ اللفظة كنايةٌ عنه[1].

الأمر الثالث: الظاهر انّ السائل قد سأل عن جواز الدفاع قبال اللصّ، و لكن يظهر من الجواب جواز المقاتلة إذا كان عِرض الرجل في مخاطرة مهاجمٍ مغتصبٍ.

و كيف كان فدلالة الرواية على المقصود تامّةٌ.

الرواية الثانية

«و بالإسناد عن جعفرٍ عن أبيه قال: إنّ اللّه ليمقت العبد يدخل عليه في بيته فلايقاتل»[2].

السند لابأس به، و لا أقلّ من كونه موثّقاً. و دلالتها على وجوب مطلق الدفاع عند تعرّض الخصم واضحةٌ، إذ لا خصوصيّة للبيت في قوله عليه السلام: «يدخل عليه في بيته». و المتيقّن منها دخول اللصّ في بيته، و تدلّ بالفحوى على دخول الخصم أيضا.

---

١. كذا، و كنت أظنّ ان اللفظة تجري مجرى الأمثال عند العرب، و لكن ما وجدتها في «ثمار القلوب في المضاف و المنسوب» مع كثرة الألفاظ المبدوّة بـ «ابن» فيه. و عن العلّامة المجلسيّ رحمه الله في شرح الحديث: «الظاهر انّ المراد به الزبير»؛ راجع: «مرآة العقول» ج ١٨ ص ٣٩٣ في شرح الحديث ٣. و كذلك في الطبعة الحديثة من «فروع الكافي» بتحقيق محمّد جعفر شمس الدين؛ راجع: المصدر ج ٣ ص ٤٨ الهامش ١. ثمّ قال العلّامة نفسه في شرح التهذيب في شرح اللفظة: «هو الزبير بن العوامّ و كان مشهوراً بالغيرة. و قيل: أي ابن امرأةٍ صفيّةٍ نقيّةٍ نجيبةٍ، و لايخفى ما فيه»؛ راجع: «ملاذ الأخيار» ج ٩ ص ٤١٥ في شرح الحديث ١.

٢. راجع: «وسائل الشيعة» ج ١٥ ص ١١٩ الحديث ٢٠١١١، «التهذيب» ج ٦ ص ١٥٧ الحديث ٣.

الرواية الثالثة

«و عنه عن أبي جعفرٍ عن أبيه عن وهب عن جعفرٍ عن أبيه أنّه قال: إذا دخل عليك رجلٌ يريد أهلك و مالك فابدره بالضربة إن استطعت، فإنّ اللصّ محاربٌ للّه و لرسوله، فما تبعك منه شيءٌ فهو عليّ»[١].

السند موثّقٌ لمكان وهب بن وهب العامّيّ، لكنّه وثّقه بعض الرجاليّين[٢]. دلالة الحديث على جواز مقاتلة اللصّ إذا أراد المال و الأهل تامّةٌ، فهي بالفحوى تدلّ على جواز مقاتلته إذا أراد النفس. و قوله عليه السلام: «فما تبعك منه شيءٌ فهو عليّ» يدلّ على انتفاء الدية لو جرحه أو قتله.

نعم! الحديث لا يدلّ على وجوب مقاتلته، لأنّ قوله عليه السلام: «فابدره» ليس إلّا من باب الأمر الصادر في مقام توهّم الحذر، و هذا الأمر لا يدلّ على أكثر من الجواز.

الرواية الرابعة

«و بإسناده عن أحمد بن أبي عبداللّه عن عليّ بن محمّدٍ عن إبراهيم بن محمّدٍ الثقفيّ عن عليّ بن المعلّى عن جعفر بن محمّد بن الصبّاح عن محمّد بن زيادٍ صاحب السابريّ البجليّ عن أبي عبداللّه عليه السلام قال: قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله: من قُتل دون عقاله فهو شهيدٌ»[٣].

---

١. راجع: «وسائل الشيعة» ج ١٥ ص ١١٩ الحديث ٢٠١١٢، «التهذيب» ج ٦ ص ١٥٧ الحديث ٢، «بحار الأنوار» ج ٧٦ ص ١٩٥.

٢. قال الكشّي: «قال أبومحمّد الفضل بن شاذان: كان أبوالبختريّ من أكذب البريّة»؛ راجع: «رجال الكشّي» ص ٣٠٩ ذيل الحديث ٥٥٨. و انظر: «منتهى المقال» ج ٦ ص ٤٠٠ الرقم ٣١٤٩.

٣. هذه الرواية لم أعثر عليها، و انظر: التعليقة الآتية.

السند صحيحٌ و لاإشكال فيه. و في بعض النسخ: «دون عياله»[١]. و كلاهما مرويّان. و المستفاد منها جواز ضرب اللصّ المغتصب و مقاتلته و لو آل الأمر إلى أن يَقتُلَ أو يُقتَلَ.

الرواية الخامسة

«و بإسناده عن أحمد بن محمّدٍ الكوفيّ عن محمّد بن أحمد القلانسيّ عن أحمد بن أبي‌الفضل عن عبدالله بن جبلّة عن فزارة عن أنسٍ أو هيثم بن البراء قال: قلت لأبي‌جعفر عليه السلام: اللصّ يدخل عليّ في بيتي يريد نفسي و مالي، قال: اقتله فأُشهد اللّه و من سمع انّ دمه في عنقي!»[٢].

السند سقيمٌ؛ لاشتماله على رجالٍ مجهولين لانعرفهم و لانعلم من مذهبهم أو ضعفهم و صحّتهم شيئاً. أمّا دلالتها على جواز مقاتلة اللصّ المغتصب إذا أراد قتل النفس أو نهب المال فواضحةٌ.

الرواية السادسة

«و عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي‌عميرٍ عن أبان بن عثمان عن رجلٍ عن الحلبيّ عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال أميرالمؤمنين عليه السلام: إذا دخل عليك اللصّ المحارب فاقتله، فما أصابك فدمه في عنقي»[٣].

---

١. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ١٥ ص ١٢٠ الحديث ٢٠١١٤، «التهذيب» ج ٦ ص ١٥٧ الحديث ٥.

٢. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ١٥ ص ١٢٠ الحديث ٢٠١١٥، «التهذيب» ج ٦ ص ١٥٨ الحديث ٦.

٣. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ١٥ ص ١٢١ الحديث ٢٠١١٦، «الكافي» ج ٥ ص ٥١ الحديث ٤؛ و انظر: «بحار الأنوار» ج ٧٦ ص ١٩٦، «المحاسن» ج ٢ ص ٣٦ الحديث ٨٦.

السند مصحّحٌ. و لا بأس بارساله، لانّ المرسل هو أبان بن عثمان الّذي يُعدّ من أصحاب الإجماع[١]؛ و قبله ابن أبي‌عميرٍ الّذي يُعدّ منهم أيضاً[٢]؛ و كيف كان فلابأس بالسند. أمّا دلالتها فواضحةٌ أيضا. و هيهنا أمران:

الأمر الأوّل: هل «المحارب» قيد توضيحيٌّ أم قيد تقييديٌّ؟ إذ لوكان تقييداً لايمكن قتله إلّا إذا كان محارباً، و الظاهر انّ المراد من المحارب هو المزوَّد بالسلاح الحامل له، و لوكان توضيحيّاً فلايترتّب عليه أثرٌ في المعنى المستفاد من الحديث. و القاعدة عند عدم البيان هي كونه قيداً توضيحيّاً، فالمستفاد منه نفس المعنى المستفاد من السابقات عليه.

الأمر الثاني: قوله عليه السلام: «إذا دخل عليك اللصّ» مطلقٌ يشمل ما لودخل لقتل صاحب البيت أو التعرّض إلى عِرضه أو نهب أمواله. فالرواية تدلّ على جواز مقاتلة اللصّ في جميع الشقوق، إذ حذف المتعلّق يدلّ على العموم.

الرواية السابعة

«و عنه عن أحمد بن محمّد عن عليّ بن الحكم عن الحسين بن أبي‌العلاء قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يقاتل دون ماله؟ فقال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من قتل دون ماله فهو بمنزلة الشهيد. فقلت: أيقاتل أفضل أو لايقاتل؟ فقال: إن لم يقاتل فلابأس»[٣].

السند صحيحٌ، بل هو من عوالي الأسناد. و لها دلالةٌ واضحةٌ على أنّ المقاتلة هذه ليست

---

١. راجع: «رجال الكشّي» ج ٢ ص ٦٧٣.
٢. راجع: نفس المصدر و المجلد ص ٨٣٠
٣. راجع ـ مع تغييرٍ في مختتم الحديث ـ: «وسائل‌الشيعة» ج ١٥ ص ١٢١ الحديث ٢٠١١٩، «الكافي» ج ٥ ص ٥٢ الحديث ٣؛ و انظر: «التهذيب» ج ٦ ص ١٦٧ الحديث ٥؛ و انظر أيضاً: «وسائل‌الشيعة» ج ٢٨ ص ٣٨٣ الحديث ٣٥٠١٧، «التهذيب» ج ٦ ص ١٦٧ الحديث ٥.

بواجبةٍ، بل هي جائزةٌ فقط.

النكتة الثانية

الظاهر وقوع التعارض و الخلاف في المستفاد من روايات الباب، إذ لبعضها ـ كالروايتين الأولى و الثانية ـ دلالةٌ واضحةٌ على وجوب الدفاع و المقاتلة، و لاأقلّ من دلالتها على الحثّ عليهما، بينما انّ لبعضها الآخر ـ كالرواية السابعة ـ دلالةٌ على الجواز مع عدم الحثّ عليه، بل لا يبعد أن يُقال: المستفاد منها أفضليّة ترك المقاتلة منها، فما هو الوجه في الجمع بين روايات الباب؟.

أقول: ههنا وجهان يمكن أن يُجمع بين الروايات بهما؛ و هما:

الوجه الأوّل: و هو بحمل الروايات الدالّة على وجوب الدفاع على مورد التعرّض إلى النفس أو العرض، فلو تعرّض اللصّ إلى نفسه أو نفس أسرته أو عرضه يجب عليه الدفاع و لوبلغ إلى الجراح أو المقاتلة؛ ثمّ بحمل الروايات الدالّة على عدم وجوب الدفاع على مورد التعرّض إلى المال فقط، فلوعلم أنّ الدفاع ينجرّ إلى الجراح و المقاتلة فيصير ضرراً أعظم من ضرر المال المسروق منه لم يجب عليه الدفاع و إن كان جائزاً له.

الوجه الثاني: و هو المستفاد ممّا قد أشرنا إليه مراراً من أنّ العقل هو الحاكم في الباب، فالروايات كلّها تشير إلى ما يحكم به العقل من وجوب القتال أو جوازه أو رجحان تركه نظراً إلى ما للموارد من الشأن و الخطورة، فلاتعارض بين تلك الروايات أصلاً.

المسألة الرابعة
في جواز مقاتلة الأعداء

ممّا اجمعت عليه كلمة الفقهاء وجوب النضال و الدفاع عند هجوم الأعداء على بلاد المسلمين. فلو هجمت الأعداء على بلدٍ من بلادهم يجب عليهم أن يقاتلوهم و أن يدفعوهم بأيّة آلةٍ و أداةٍ يمكن لهم، و لافرق في هذا الحكم بين الشبّان و الشيوخ و الرجال و النساء. نعم! الجهاد لايجب على النساء، و لكن الدفاع يجب عليهنّ أيضاً.

و لايشترط في الدفاع إذن الإمام، و هذا من المجمع عليه أيضاً.

و لايبعد القول بكون الحكم من ضروريّات فقه أهل البيت. و المسألة من غاية وضوحها لم يرد لها دليلٌ بخصوصها. و يمكن أن يستفاد الحكم ـ زيادةً على حكم العقل بوجوبه ـ ممّا سلف في المسألة الثالثة، و ذلك لما لبلاد المسلمين و أراضيهم من الأهمّيّة في نظر الشارع، بحيث لاتقلّ عن أموالهم الشخصيّة، فلوحكم بوجوب الدفاع عن الأموال فلاريب في حكمه بوجوب الدفاع عن البلاد و الأراضي؛ و ذلك كلّه واضحٌ و لايحتاج إلى مزيدٍ من البيان.

المسألة الخامسة

في جواز قتل المبتدع

جواز قتل المبتدع في الشريعة أيضاً ممّا أجمع عليه الفقهاء، قالوا: لو هَرْطَقَ و ابتدع أحدٌ في الشريعة بحيث يكون فعله مظانّاً لهدم أساسها فيجوز ـ بل يجب ـ قتله من غير أن يحتاج فيه إلى إذنٍ من الحاكم الشرعيّ.

نعم! يجب أن يُراعى في هذا الحكم العناوين الثانويّة، فلوكان قتل المبتدع سبباً لظهور الهرج و الإضطراب في المجتمع أو دلّت قاعدة اللاضرر على وجوب الكفّ عنه لم يجب القيام بهذا الحكم. فجواز قتل المبتدع أيضاً يُعدّ من المستثنيات من الحكم بعدم جواز قيام الناس بأمرٍ أو نهيٍ يتوقّفا على الضرب و الجرح و ما فوقهما.

و هيهنا نكتتان:

النكتة الأولى

الحكم و إن كان ضروريّاً عند العقل بحيث لايحتاج إلى إقامة دليلٍ، و لكن يدلّ عليه ما رواه الكشّيّ في رجاله، و نصّه:

«محمّد بن عمر بن عبدالعزيز الكشّيّ في كتاب الرجال عن الحسين بن الحسن بن بندار عن سعد بن عبدالله عن محمّد بن عيسى بن عبيدٍ أنّ أباالحسن عليه السلام أهدر مقتل فارس بن حاتم و ضمن لمن يقتله الجنّة، فقتله جنيدٌ. و كان فارسٌ فتّاناً يفتن الناس و يدعوهم إلى البدعة. فخرج من أبي الحسن عليه السلام: هذا فارسٌ ـ لعنه الله ـ يعمل من قِبَلي فتّاناً داعياً إلى البدعة، و دمه هدرٌ لكلّ من قتله؛ فمن هذا الّذي يريحني منه و يقتله و أنا ضامنٌ له على الله الجنّة»[١].

---

١. راجع: «وسائل الشيعة» ج ١٥ ص ١٢٤ الحديث ٢٠١٢٧، نفس المصدر ج ٢٨ ص ٣١٩

السند صحيحٌ، و هو في أعلى مدارج الصحّة. الظاهر انّ قوله: «يدعوهم إلى البدعة» يفسّر قوله: «فتّاناً يفتّن الناس»، فالمراد منه انّ فارس بن حاتم كان مبتدعاً داعياً الناس إلى البدع، فأهدر سيّدنا أبوالحسن عليه السلام دمه [١]، ثمّ كتب عليه السلام في شأنه: «و دمه هدرٌ لكلّ من قتله»، فيجوز للناس قتل المبتدع نظراً إلى ما لحفظ الشريعة من الأهمّيّة عند الشارع.

النكتة الثانية

الحكم بعينه يجري في سابّ المعصومين ـ عليهم صلوات المصلّين و على أعدائهم لعنة اللاعنين أبد الآبدين ـ، فمن سبّ أحداً من المعصومين الأربعة عشر يجوز قتله مراعياً فيه ما ذكرناه من وجوب رعاية العناوين و الأحكام الثانويّة. و عليه يدلّ جميع ما ذكرناه من الأدلّة في المسائل الثالثة و الرابعة و الخامسة.

و لافرق في هذا الحكم ـ و كذلك في الأحكام المتقدّمة عليه ـ بين قتل المبتدع و السابّ و المتجاوز إلى حريم الأسرة المتعرّض إلى الناموس في يومه أو في غده أو بعد أيّام. نعم! الفقهاء مع تصريحهم بجواز قتل المبتدع و سابّ المعصومين بعد أيّامٍ من صدور البدعة و السبّ منهم، قد ذهبوا إلى عدم جواز قتل المتعرّض إلى الناموس بعد مضيّ زمنٍ من عمله [٢]. قالوا: فلوزنى ـ و العياذ باللّه منه ـ رجلٌ بامرأة رجلٍ لايجوز للزوج أن يقتل الزاني بعد يومٍ ـ على سبيل المثال ـ من فجوره بزوجته؛ نعم! له أن يقتلها حين ارتكابها هذا الفعل و قيامها بهذا العمل، أمّا بعد الفراغ منه فقتلها مختصٌّ بالحاكم الشرعيّ، و هو الّذي يصلح لاجراء الحدّ عليها.

و الظاهر أن لافرق بين هذه الموارد، بل المختار جواز قتلها ـ أي: قتل الزاني و الزانية ـ

الحديث ٣٤٨٥٨، «رجال الكشّي» ج ١ ص ٥٢٣ الحديث ١٠٠٦.

١. لتفصيل أخباره راجع: «تنقيح المقال» ج ٢ ص ١ ـ من أبواب الفاء ـ الرقم ٩٣٩٤، «معجم رجال الحديث» ج ١٣ ص ٢٣٨ الرقم ٩٢٩٢، «التحرير الطاوسي» ص ٤٧٠ الرقم ٣٤١.

٢. لم أعثر على نصٍّ منهم في هذا المضمار.

بعد أيّامٍ كما يجوز قتل المبتدع و السابّ بعد أيّامٍ. و كيف كان فتفصيل الكلام فيه موكولٌ إلى كتاب الحدود و التعزيرات.

هذا تمام الكلام في المسألة الخامسة من مسائل المبحث الخامس، و باتمامه قد فرغنا عمّا أردنا إيراده في كتاب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر. و الحمد للّه ربّ العالمين.

***

كتـاب الحدود
و التعزيرات

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الحدود و التعزيرات

قد أشرنا في مبتدأ كتاب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر إلى أنّ للفقيه الوليّ وظيفتين هامّتين، و قد بحثنا عن ناحيةٍ منهما في هذا الكتاب.

ثمّ عليه فرضٌ آخر لاتقلّ أهمّيّةً عن وظيفته الأولى، و هو حفظ الحكم و الدولة الإسلاميّة، ثمّ المشارفة على إجراء الأحكام على أحسن ما يكون. فعلينا أن نبحث عن واجبه هذا ليكون المطالع في الكتاب على بصيرةٍ منه، فعقدنا كتاب الحدود و التعزيرات كتابعٍ من توابع مبحث ولاية الفقيه للبحث عنه.

و في الكتاب مباحث:

المبحث الأوّل

في وجوب حفظ الحكم

و الدّولة الاسلاميّة عليه

المبحث الأوّل

في وجوب حفظ الحكم و الدولة الإسلاميّة عليه

قد أشرنا في مقدّمات الكتاب إلى أنّ الفقيه الوليّ هو النائب عن الإمام الحجّة ـ عجّل اللّه تعالى فرجه الشريف ـ في إقامة الدولة الإسلاميّة و القيام بأحكامها و ما يتعلّق بها. فهو الحاكم في الدولة الإسلاميّة، و حفظ النظام معدودٌ من وظائف الحاكم في جميع الحكومات، بل هو كامنٌ فيها عند جميع العقلاء في جميع الأمصار و الأعصار.

و قد أشرنا أيضاً إلى أنّه مطلق التفويض في هذا المضمار. نعم! ههنا موارد قد أُستثنيت عن إطلاق اختياره و سلطانه في حفظ النظام، منها جواز الأمر بالجهاد البدويّ، فعلينا أن نفصّل الكلام حول هذا الموضوع.

مسألةٌ

هل يجوز للفقيه الوليّ الأمر بالجهاد البدويّ؟

و في المسألة نكاتٌ:

النكتة الأولى

المشهور بين الفقهاء القائلين بثبوت الولاية للفقيه أنّ الأمر بالجهاد البدويّ ليس في وسع الفقيه الوليّ، بل هو مختصٌّ بالمعصومين عليهم السلام [١]. حتّى انّ سيّدنا الأستاذ الإمام الخمينيّ رحمه الله مع قوله بثبوت الولاية المطلقة للفقيه كان لايثبت له إطلاق اليد بالنسبة إلى الجهاد البدويّ؛ كما ذكره في كتابه القيّم في ولاية الفقيه [٢].

النكتة الثانية

مقتضى القاعدة الأوّليّة في المسألة الجواز، و ذلك بدلالة أمرين:

الأمر الأوّل: إطلاق الأدلّة الدالّة على ثبوت الولاية له؛

الأمر الثاني: حكم العقل بأنّ حفظ الحكم و الحكومة يُعدُّ من فرائضه، و لايمكن له القيام بما فُرض عليه إلّا إذا كان مطلق العنان بالنسبة إليه، فلو توقّف حفظ الحكم على

---

١. كما عن أفضل المتأخّرين الشيخ كاشف الغطاء رحمه الله في تَعداد أقسام الجهاد: «خامسها: جهاد الكفّار و التوجّه إلى محالّهم للردّ إلى الإسلام ... و هذا المقام من خواصّ النبيّ و الإمام و المنصوب الخاصّ منهما دون العام»؛ راجع: «كشف الغطاء» ج ٢ ص ٣٨١، و انظر: «مسالك الأفهام» ج ٣ ص ٩.

٢. هذا؛ و الظاهر من عبارته رحمه الله ذهابه إلى انّ للفقيه الولاية على الجهاد، كما أنّ له الولاية على الدفاع؛ قال: «ثمّ انّ المتحصّل من جميع ما ذكرناه انّ للفقيه جميع ما للإمام عليه السلام إلّا إذا قام الدليل على أنّ الثابت له ليس من جهة ولايته و سلطنته، بل لجهاتٍ شخصيّةٍ تشريفاً له، أو دلّ الدليل على أنّ الشيء الفلانيّ و إن كان من شؤون الحكومة و السلطنة لكن يختصّ بالإمام عليه السلام و لايتعدّى منه؛ كما اشتهر ذلك في الجهاد غير الدفاع، و إن كان فيه بحثٌ و تأمّلٌ»؛ راجع: «كتاب البيع» ـ له رحمه الله ـ ج ٢ ص ٤٩٦.

الدخول في الجهاد البدويّ فإذاً يحكم العقل بأنّه لامناص من أن يكون هذا الدخول مقدوراً له معدوداً في اختياراته. فالقاعدة الأوّليّة تقتضي جواز أمره بهذا النوع من الجهاد.

النكتة الثالثة

هيهنا أمران قد منعا المشهور من القول بكون الفقيه الوليّ مطلق التفويض بالنسبة إلى هذا الجواز، و هما:

الأوّل: وقوع الشهرة العظيمة بين القوم بالقول بالعدم؛

الثاني: روايات الباب. حيث إنّه توجد هناك جملةٌ من الروايات تدلّ على اختصاص هذا المنصب بالمعصومين عليهم السلام.

فعلينا أن نبحث عن هذين الأمرين لنرى مدى دلالتها على هذا القول.

أمّا الشهرة فلاكثير كلامٍ فيها، إذ انّها و لوبلغت حدّ الإجماع فلاحجّيّة فيها، لكونها مقطوع المدركيّة. إذ من البيّن انّ الأصحاب استندوا في رأيهم هذا إلى هذه الأحاديث، فلاحجّيّة في هذه الشهرة و لوبلغت حدّ الإجماع.

و من الغريب انّ الشيخ صاحب الجواهر رحمه الله و إن ذهب الى أن لادلالة في أحاديث الباب على عدم ثبوت هذا المنصب للفقيه الوليّ، و لكنّه احتاط قبال هذه الشهرة[1]؛ و كان الأليق به رفضها و طردها و عدم رعايتها و الاعتناء بها.

النكتة الرابعة

فالعمدة في المقام هي روايات الباب، و لنفصّل الكلام حولها. منها:

---

١. قال رحمه الله بعد أن نقل جملةً من روايات الباب و أقوال الأعلام في هذا المضمار: «لكن إن تمّ الإجماع المزبور فذاك، و إلّا أمكن المناقشة فيه بعموم ولاية الفقيه في زمن الغيبة الشاملة لذلك»؛ راجع: «جواهر الكلام» ج ٢١ ص ١٤.

الرواية الأولى

«محمّد بن يعقوب عن محمّد بن يحيى عن محمّد بن الحسين عن عليّ بن النعمان عن سويد القلّاء عن بشيرٍ عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: إنّي رأيت في المنام أنّي قلت لك: إنّ القتال مع غير الإمام المفترض طاعته حرامٌ مثل الميتة و الدم و لحم الخنزير، فقلت لي: نعم هو كذلك؛ فقال ابوعبدالله عليه السلام: هو كذلك، هو كذلك»[١].

السند صحيحٌ، بل هو من عوالي الأسناد. قالوا: الحديث يدلّ على حرمة القتال مع غير الإمام المفترض طاعته، و هذا العنوان لاينطبق على غير أئمّتنا الاثني عشر عليهم السلام، فيحرم القتال و الجهاد مع غيرهم و لوكان الفقيه الوليّ.

أقول: في هذا الاستدلال مواضع للنظر، بل لادلالة للرواية على مطلوبهم، و ذلك بالنظر إلى هذه الأنظار الثلاثة:

النظر الأوّل: الظاهر انصراف الحديث إلى حكّام الجور الغاصبين لمنصب الولاية من غير أن يكون لهم فيه حقٌّ. فالإمام عليه السلام يمنع الشيعة عن القتال تحت لوائهم، لأنّ حروبهم لم تكن بإذن الإمام عليه السلام، فكلّها كانت باطلةً. فلالسان للرواية على حرمة الجهاد البدويّ على الفقيه الوليّ.

النظر الثاني: المذكور في الرواية الّذي حكم الإمام عليه السلام بحرمته هو «القتال» مع غير الإمام، و عنوان «القتال» لاينطبق على عنوان «الجهاد البدويّ»، بل الأوّل أعمّ من الثاني، فلودلّت الرواية على حرمة الجهاد البدويّ مع الفقيه الوليّ لدلّت على حرمة غيره من أقسام الجهاد معه، و لا قائل به؛ فلا تدلّ على حرمته عليه.

---

١. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ١٥ ص ٤٥ الحديث ١٩٩٥٤، «الكافي» ج ٥ ص ٢٣ الحديث ٣؛ و انظر: «التهذيب» ج ٦ ص ١٣٤ الحديث ٢، «بحار الأنوار» ج ٥٨ ص ٢٣٩.

نعم! جميع أقسام الجهاد مع خلفاء الجور محكومٌ بالحرمة، و لا فرق في هذا الحكم بين الجهاد البدويّ معهم، و بين غيره من أقسام الجهاد، كما تدلّ عليها هذه الرواية الشريفة.

النظر الثالث: و لنا كلامٌ في المقام يجري في جميع هذه الأحاديث، و هو: لافرق بين الإمام و بين من نصبه بالخصوص و بين نوّابه العامّة في جواز قيامهم بالجهاد البدويّ، و ذلك لأنّ نوّابهم الخاصّة ـ كسيّدنا الأشتر، رضى اللّه تعالى عنه و أرضاه ـ و نوّابهم العامّة ـ كالفقهاء طيلة القرون ـ أيضاً كانوا منصوبين من قبلهم، فحكمهم ليس إلّا كحكمهم عليهم السلام.

فالرواية كما تدلّ على جواز الجهاد البدويّ مع الإمام المفترض الطاعة تدلّ على جوازه مع من قام به بأمرٍ منه و كان نائباً منه فيه، كنوّابه العامّة.

و كيف كان فبالنظر إلى هذه الأنظار الثلاثة يظهر أن لادلالة في الرواية على حرمة الجهاد البدويّ على الفقيه الوليّ.

الرواية الثانية

«و عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي‌عميرٍ عن الحكم بن مسكينٍ عن عبدالملك بن عمروٍ قال: قال لي أبوعبداللّه عليه السلام: يا عبدالملك! ما لي لاأراك تخرج إلى هذه المواضع الّتي يخرج إليها أهل بلادك؟ قال: قلت: و أين؟ قال: جُدَّة و عبّادان و المصّيصة و قزوين؛ فقلت: انتظاراً لأمركم و الإقتداء بكم؛ فقال: إي و اللّه! ﴿لَوكَانَ خَيْراً مَا سَبَقُونَا إِلَيْهِ﴾ [١].

قال: قلت له: فإنّ الزيديّة: يقولون ليس بيننا و بين جعفرٍ خلافٌ إلّا أنّه لايرى الجهاد، فقال: أنا لاأراه!؟ بلى و اللّه إنّي لأراه و لكنّي أكره أن أدع علمي إلى جهلهم» [٢].

---

١. كريمة ١١ الأحقاف.

٢. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ١٥ ص ٤١ الحديث ١٩٩٥٥، «الكافي» ج ٥ ص ١٩ الحديث ٢؛ و

السند مصحّحٌ، و ذلك لأنّ الحكم بن مسكينٍ[١] و عبدالملك بن عمروٍ[٢] و إن استشكل فيهما بعضهم، و لكن وثّقهما المتقدّمون؛ أضف إلى ذلك وقوع ابن أبي‌عميرٍ قبلهما، فالرواية مصحّحةٌ. قالوا: و لها دلالةٌ واضحةٌ على حرمة الجهاد مع غير المعصوم.

أقول: بل لادلالة فيها، و ذلك لأنّ الرواية لاتخلو عن صورتين:

الصورة الأولى: أن تدلّ على حرمة المرابطة، و ذلك لأنّ تلك البلاد قد فُتحت قبل زمن إمامنا الصادق عليه السلام بسنين؛ فإذاً الرواية تصير معرضاً عنها عند الأصحاب، لإجماع الكلّ على استحباب المرابطة المستفاد من رواياتٍ كثيرةٍ تدلّ عليه؛

الصورة الثانية: أن تدلّ على حرمة الجهاد مع غير المعصوم، فإذاً لا ربط بينها و بين ما نحن فيه، لأنّا قد أشرنا في التعليق على الرواية الأُولى إلى أنّ الجهاد مع أئمّة الكفر حرامٌ، و هو مع المعصوم جائزٌ، و لوكان بأمرٍ منه فلابدّ من كونه واجباً.

و الفقيه الوليّ ينوب منه عليه السلام في ما للنيابة فيه مدخلٌ؛ فالجهاد البدويّ معه إمّا جائزٌ؛ و إمّا واجبٌ.

فلاتدلّ الرواية على حرمة الجهاد البدويّ عليه و كونه خارجاً عن مستطاعه.

انظر: «التهذيب» ج ٦ ص ١٢٦ الحديث ٢.

١. لم أعثر على من استشكل فيه، بل وثّقه بعضهم؛ راجع: «رجال النجاشي» ص ١٣٦ الرقم ٣٥٠، «رجال الطوسيّ» ص ١٩٧ الرقم ٢٤٨٣؛ و انظر: «جامع الرواة» ج ١ ص ٢٦٧ القائمة ١، «تنقيح المقال» ج ١ ص ٣٦٠ الرقم ٣٢٤٨.

٢. وثّقه العلّامة حيث ذكره في القسم الأوّل من كتابه؛ راجع: «خلاصة الأقوال» ص ٢٠٦ الرقم ٦٦٣؛ و انظر: «جامع الرواة» ج ١ ص ٥٢١ القائمة ١، «معجم رجال الحديث» ج ١١ ص ٢٥ الرقم ٧٣٠٧.

الرواية الثالثة

«و عن عدّةٍ من أصحابنا عن سهل بن زيادٍ عن أحمد بن محمّد بن أبي‌نصرٍ عن محمّد بن عبدالله و عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد عن العبّاس بن المعروف عن صفوان بن يحيى عن عبدالله بن المغيرة قال: قال محمّد بن عبدالله للرضا عليه السلام و أنا أسمع: حدّثني أبي عن أهل بيته عن آبائه انّه قال له بعضهم: إنّ في بلادنا موضع رباطٍ يقال له: قزوين، و عدوّاً يقال له: الديلم؛ فهل من جهادٍ أو هل من رباطٍ؟ فقال: عليكم بهذا البيت فحجّوه. فأعاد عليه الحديث؛ فقال: عليكم بهذا البيت فحجّوه. أمّا يرضى أحدكم أن يكون في بيته ينفق على عياله من طوله ينتظر أمرنا، فإن أدركه كان كمن شهد مع رسول الله صلى الله عليه و آله بدراً فإن مات ينتظر أمرنا كان كمن كان مع قائمنا ـ صلوات الله عليه ـ هكذا في فسطاطه! و جمع بين السبّابتين و لاأقول هكذا و جمع بين السبّابة و الوسطى، فانّ هذه أطول من هذه؛ فقال أبوالحسن عليه السلام: صدق»[١].

السند لابأس به، بل هو صحيحٌ، لوقوع جمعٍ من أصحاب الإجماع فيه. نعما لبعض الرجاليّين في سهل بن زيادٍ كلامٌ ينبيء عن كونه غالياً، و لكن مضت الإشارة منّا إلى أنّه كان من أجلّاء الأصحاب العارفين بمراتب أهل‌بيت النبوّة، فقد روى عنه الشيخ الكليني رحمه الله رواياتٍ كثيرةٍ تقرب من ألف روايةٍ[٢]، فلابأس بالحديث سنداً. أمّا بالنسبة إلى دلالته، فيجري فيه نفس ما ذكرناه في التعليق على الرواية السابقة عليه، إذ الظاهر منه

١. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ١٥ ص ٤٧ الحديث ١٩٩٥٨، «الكافي» ج ٤ ص ٣٦٠ الحديث ٣٤.

٢. له ١٤٠٤ حديثاً في الكافي. فيا له من توفيقٍ في نقل آثار أهل‌البيت عليهم السلام.

الحكم بحرمة المرابطة مع حكّام الجور ـ كما قال: «فهل من جهادٍ أو هل من رباطٍ؟»، فأجاب عليه السلام عنه: «عليكم بهذا البيت فحجّوه» ـ بينما لاخلاف في استحباب المرابطة، بل استحبابها شديدٌ مؤكّدٌ عليه؛ فالرواية من هذه الناحية معرضٌ عنها عند الأصحاب.

و لوكان المراد منها حرمة الجهاد مع أئمّة الظلم فقد ذكرنا أن لادلالة فيها إذن على حرمة الجهاد البدويّ على الفقيه الوليّ، و قد أتينا بتفصيل الكلام فيه في التعليق على الروايتين الأولى و الثانية، فراجعه!

النكتة الخامسة

قد أشرنا إلى ما يبدو لنا من الرأي حول رواياتٍ تمسّك بها الجمهور لاثبات أن لا حقّ للفقيه الوليّ في الجهاد البدويّ. و يشهد لصحّة ما قلناه ما رواه صاحب الوسائل رحمه الله عن سيّدنا موسى بن جعفر عليهما السلام، و نصّه:

«و عنه عن محمّد بن عيسى عن يونس قال: سأل أباالحسن عليه السلام رجلٌ و أنا حاضرٌ؛ فقلت له: جعلت فداك! إنّ رجلاً من مواليك بلغه أنّ رجلاً يعطي سيفاً و قوساً في سبيل اللّه، فأتاه فأخذهما منه. ثمّ لقيه أصحابه فأخبروه أنّ السبيل مع هؤلاء لايجوز، و أمروه بردّهما. قال: فليفعل.

قال: قد طلب الرجل فلم يجده و قيل له: قد قضى الرجل؛ قال: فليرابط و لايقاتل. قال: مثل قزوين و عسقلان و الديلم و ما أشبه هذه الثغور؟ فقال: نعم. قال: فإن جاء العدوّ إلى الموضع الّذي هو فيه مرابطٌ كيف يصنع؟ قال: يقاتل عن بيضة الإسلام، قال: يجاهد؟ قال: لا، إلّا أن يخاف على دار المسلمين، أ رأيتك لو انّ الروم دخلوا على المسلمين لم ينبغ لهم أن يمنعوهم؟ قال: يرابط و لايقاتل، و إن خاف على بيضة الإسلام و المسلمين قاتل فيكون قتاله لنفسه لاللسلطان، لأنّ في دروس الإسلام دروس ذكر

محمّدٍ صلّى الله عليه وآله»[١].

السند في أعلى مدارج الصحّة، و دلالتها على ما نحن بصدده تامّةٌ. إذ قوله عليه السلام: «فليرابط و لايقاتل» يدلّ على جواز المرابطة و عدم جواز القتال تحت لواء الحكّام الفاسقين. ثمّ قال عليه السلام: «... و إن خاف على بيضة الإسلام و المسلمين قاتل فيكون قتاله لنفسه ليس للسلطان» مشيراً إلى أنّ المرابطة و الدفاع جائزان و لو في حكم الجائرين، أمّا الجهاد فلايجوز إلّا مع الإمام العادل عليه السلام؛ و قد مضى تفصيل الكلام في أنّ الفقيه الوليّ منصوبٌ من قبله عليه السلام، فهو نائبٌ عنه بالنيابة العامّة؛ فحكمه كحكمه عليه السلام؛ فيجوز معه الجهاد كما يجوز مع من استخلف منه، و هو الإمام عليه السلام.

فلهذه الرواية شهادةٌ واضحةٌ بصحّة ما حملنا عليه روايات الباب. و الحمد للّه ربّ العالمين.

***

---

١. راجع: «وسائل الشيعة» ج ١٥ ص ٢٩ الحديث ١٩٩٤٣.

المبحث الثّانی

فی جواز قیام الفقیه الوّلیّ

بإجراءِ الحدود

المبحث الثاني

في جواز قيام الفقيه الوليّ بإجراء الحدود

هذا المبحث عقدناه للتحقيق حول انّه هل يجوز للفقيه الوليّ أن يقوم بإجراء الديات و إقامة الحدود بين الناس؟، أم لا حقّ له فيه؟.

و قبل الخوض في صلب المبحث نشير إلى أمرين قد مضى تفصيلها في هذه الرسالة:

الأمر الأوّل: قد أشرنا إلى أنّ حفظ الحكم و المجتمع الإسلاميّ يُعدُّ من وظائف الفقيه الوليّ، فالعقل يحكم بأنّه مطلق التفويض في ما يرجع إلى فرضه هذا. هذا من ناحيةٍ؛ و من ناحيةٍ أخرى قد أشرنا إلى أنّ الإنسان بما هو مدنيٌّ بالطبع يحتاج إلى أن يعيش مع غيره من أبناء نوعه في مجتمعٍ، و هذا يحكم بوجوب قيام والٍ عالمٍ عادلٍ مدبّرٍ بتدبير أمر المجتمع لئلّا يؤول إلى الهرج و الإضطراب و الفساد. فالعقل يحكم بأنّ إجراء الحدود مفوّضٌ إلى الحاكم ليتمكّن من توجيه أمر المجتمع إلى مجاريه الصالحة له.

الأمر الثاني: زيادةً على حكم العقل بأنّ للفقيه الوليّ حقّاً في إجراء الحدود ـ بل يجب عليه أن يقوم باجرائها ـ عموم المنزلة المستفاد من أدلّة ثبوت الولاية للفقيه أيضاً يحكم بوجوب قيامه باجرائها، و قد أشبعنا الكلام في كون ولايته مطلقةً، فله ما للإمام عليه السلام؛ و من جملته جواز إجراء الحدود و الديات، بل وجوبه.

فتحصّل ممّا قلنا أنّ العقل و النقل متطابقان على أنّ إجراء الحدود يُعدُّ من فروض الفقيه

الوليّ.

و لنذكر هيهنا مسائل لما لها من الدور الهامّ في هذا المبحث.

المسألة الأولى

الآراء في المسألة

قد ذكرنا في مبحث ولاية الفقيه قائمةً كانت تحتوي على نصوص عشرين علماً من أعلام الشيعة الكرام. و رأينا انّ جلّ علمائنا قد اتّفقوا على ثبوت منصب الولاية و ما يتبعه من الفروض للفقيه. و لانعيدها، و لكن نأتي هيهنا بنصّ علمين من أعلام الأمّة أحدهما يُعدّ من متقدّمي المتقدّمين، و الآخر من المعاصرين؛ و ذلك ليكون النصّان نموذجين لمبنى القوم في المسألة:

الأوّل: ما ذكره مفيد الصناعة الفقهيّة في كتابه القيّم المقنعة؛ قال:

«فأمّا إقامة الحدود فهو إلى سلطان الإسلام المنصوب من قبل اللّه ـ تعالى ـ، و هم الأئمّة الهدىٰ من آل محمّدٍ عليهم السلام و من نصبوه لذلك من الأمراء و الحكّام؛ و قد فوّضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم»[1].

و من اللافت للنظر أنّ قوله رحمه الله: «و قد فوّضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم» ناظرٌ إلى عموم المنزلة المستفاد من أدلّة ثبوتها له، إذ لم نجد نصّاً يدلّ على خصوص التفويض.

الثاني: قول سماحة الفقيه المحقّق الخوئي رحمه الله. قال رحمه الله في المنهاج:

«يجوز للحاكم الجامع للشرائط إقامة الحدود على الأظهر»؛

ثمّ قال في تكملة المنهاج ـ و هذا الكتاب قد دوّنه بقلمه الشريف في أخريات حياته المباركة، فهو يمثّل ما أدّى إليه رأيه في هذه الفطرة من حياته العلميّة ـ:

«هذا هو المعروف و المشهور بين الأصحاب. و يدلّ على ما ذكرناه أمران:

الأوّل: انّ إقامة الحدود إنّما شُرّعت للمصلحة العامّة دفعاً للفساد و انتشار الفجور و الطغيان بين الناس، و هذا ينافي اختصاصه بزمانٍ دون زمانٍ. و

---

١. راجع: «المقنعة» ص ٨١٠

ليس لحضور الإمام دخلٌ في ذلك قطعاً، فالحكمة المقتضية لتشريع الحدود تقتضي باقامتها في زمان الغيبة كما تقتضي بها زمان الحضور.

الثاني: إنّ أدلّة الحدود كتاباً و سنّةً مطلقةٌ غير مقيّدةٍ بزمانٍ، كقوله ـ سبحانه ـ: ﴿الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [١]، و قوله ـ تعالى ـ: ﴿السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [٢]. و هذه الأدلّة تدلّ على أنّه لابدّ من إقامة الحدود، و من الضروريّ انّ ذلك لم يشرّع لكلّ فردٍ من أفراد المسلمين، فانّه يوجب اختلال النظام و أن لايثبت حجرٌ على حجرٍ! ... فإذن لابدّ من الأخذ بالمقدار المتيقّن، و المتيقّن هو مَن إليه الأمر و هو الحاكم الشرعيّ.

و تدلّ على ذلك عدّة رواياتٍ؛

منها: رواية إسحاق بن يعقوب، قال: سألت محمّد بن عثمان العمريّ ... فورد التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزمان ... إلى أن قال: «فأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا، فانّهم حجّتي عليكم و أنا حجة اللّه» [٣].

و منها: رواية حفص بن غياث: «سألت أباعبداللّه عليه السلام: مَن يقيم الحدود؟ السلطان أو القاضي؟، فقال: إقامة الحدود إلى مَن إليه الحكم» [٤].

فإنّها بضميمة ما دلّ على أنّ مَن إليه الحكم في زمان الغيبة هم الفقهاء تدلّ

---

١. كريمة ٢ النور.

٢. كريمة ٣٨ المائدة.

٣. راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٧ ص ١٤٠ الحديث ٣٣٤٢٤، «بحارالأنوار» ج ٢ ص ٩٠، «الاحتجاج» ج ٢ ص ٤٦٩.

٤. راجع: «من لايحضره الفقيه» ج ٤ ص ٧١ الحديث ٥١٣٥، «التهذيب» ج ٦ ص ٣١٤ الحديث ٧٨، «وسائل الشيعة» ج ٢٧ ص ٢٩٩ الحديث ٣٣٧٩٤.

على أنّ إقامة الحدود إليهم و وظيفتهم.

و أمّا الاستدلال على عدم الجواز بما في الدعائم[١] و الأشعثيّات[٢] عن الصادق من آبائهعليهم السلام عن عليّعليه السلام: «لايصلح الحكم و لاالجمعة و لاالحجّة إلّا بإمامٍ»، فهما ضعيفان سنداً»[٣-٤].

و في كلامه أمورٌ لابأس بنا لوأشرنا إليها:

الأمر الأوّل: ذهبرحمه الله إلى أن لا مخالف في المسألة إلّا المحقّق في الشرايع و العلّامةرحمهما الله في بعض كتبه، أمّا غيرهما من الأعلام فقد أطبقوا على الحكم.

الأمر الثاني: استدلّ على جواز القيام بإجراء الحدود للفقيه الوليّ بأنّه هو المتيقّن ممّن فُوّض إليه أمر إقامتها و إجرائها؛ و ذلك بعد أن جعل أصل التفويض من المفروغ منه، إذ لاينتظم أمر المجتمع إلّا بذلك التفويض.

الأمر الثالث: قد ذهب في هذه العبارة إلى تصحيح التوقيع المبارك، مع أنّه قد ضعّفه في مواضع من آثاره، و هذا ينبىء عن تبدّل رأيه في الفطرة الأخيرة من حياته العلميّة.

الأمر الرابع: ثمّ حكم بتضعيف ما في دعائم الإسلام و الأشعثيّات، و ذلك نظراً إلى

---

١. راجع: «دعائم الإسلام» ج ١ ص ١٨٢.

٢. لم أعثر على طبعةٍ محقّقةٍ منه. و نقله عنه المحدّث النوريّ في «المستدرك» ج ١٨ ص ٢٩ الحديث ٢١٩٢٥. و انظر: «النوادر» ـ للراونديّ ـ ص ٥٥.

٣. راجع: «مباني تكملة المنهاج» ج ١ ص ٢٢٦ المسألة ١٧٨.

٤. كما قال صاحب الجواهررحمه الله بعد أن أورد الحديث: «الضعيف سنداً، بل الكتاب المزبور على ما حُكي عن بعض الأفاضل ليس من الأصول المشهورة، بل و لا المعتبرة؛ و لايحكم أحدٌ بصحّته من أصحابنا. بل لم تتواتر نسبته إلى مصنّفه، بل و لم تصحّ على وجهٍ تطمئنّ النفس بها»؛ راجع: «جواهر الكلام» ج ٢١ ص ٣٩٨.

و للسيّد الحجّة الآية الخوانساريّرحمه الله هيهنا كلامٌ قد نقلناه في ما مضى من هذه الرسالة بطوله؛ فراجعه!

انقطاع سندهما بحيث لايجوز اسنادهما إلى مؤلّفيهما.

فتحصّل ممّا قلنا انّ القوم عدا ما يظهر من ظاهر عبارة المحقّق في الشرايع و العلاّمة قدس سرهما في بعض كتبه مطبقون على ثبوت منصب إجراء الحدود للفقيه. و لا نصّ في الباب يدلّ عليه بخصوصه.

أمّا هاتين العبارتين فقد تمثّلا جلّ ما استدلّ به القوم لاثبات مذهبهم هذا؛ و في ما ذكرناه كفايةٌ.

المسألة الثانية

في أدلّة النافين

استدلّ النافون بروايتين إحداهما ضعيفةٌ سنداً، و الأخرى لا دلالة فيها على مقصودهم؛ و هما:

الرواية الأولى

«محمّد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن سليمان بن داود المنقريّ عن حفص بن غياث قال: سألت أباعبداللّه عليه السلام: مَن يقيم الحدود؟ السلطان أو القاضي؟، فقال: «إقامة الحدود إلى مَن إليه الحكم»[١].

السند صحيحٌ. و استدلّ النافون بأنّ المراد من «مَن إليه الحكم» هو الإمام عليه السلام، فلايجوز لغيره أن يقيم الحدود.

و في قولهم موقعان للنظر بهما يظهر المراد من الرواية:

الموقع الأوّل: كان من المرتكز في بال السائل انّ إقامة الحدود جائزةٌ، و لكن سأل عمّن يصلح للقيام بها. فأجاب الإمام عليه السلام بأنّ «مَن إليه الحكم» هو الّذي يصلح لاجرائها، فلاحقّ للقاضي فيها، بل عليه أن يصدر الحكم فقط؛

الموقع الثاني: هب! انّ المراد من «مَن إليه الحكم» هو الإمام بالأصالة، و لكن عموم المنزلة يدلّ على صلاحيّة الفقيه للقيام بهذه الفرض في زمن الغيبة، لأنّه ينوب منه عليه السلام في جميع ما تجوز فيه النيابة. فالرواية تدلّ على أنّ هذا المنصب للإمام عليه السلام بالأصالة، و هو الفقيه في زمن الغيبة بالتبعيّة.

---

١. راجع: «من لايحضره الفقيه» ج ٤ ص ٧١ الحديث ٥١٣٥، «التهذيب» ج ٦ ص ٣١٤ الحديث ٧٨، «وسائل الشيعة» ج ٢٧ ص ٢٩٩ الحديث ٣٣٧٩٤.

الرواية الثانية

ما رواه في الجعفريّات، كما أورده المحدّث النوري في المستدرك، و نصّه:

«لايصلح الحكم و لاالحدود و لاالجمعة إلّا للإمام»[١].

أمّا السند فضعيفٌ بحيث لايمكن الركون إليه. أمّا دلالة الحديث فليس فيه شيءٌ يدلّ على مطلوبها، و ذلك لما ذكرناه في التعليق على الرواية الأولى من أنّ مناصب الحكم و إجراء الحدود و إقامة الجمعة جميعها للإمام بالأصالة، و لكن نفسها أيضاً ثابتةٌ للفقيه بالتبعيّة.

أضف إلى ذلك أنّ عنوان «الامام» عامٌّ ينطبق على المعصوم عليه السلام كما ينطبق على فقهاء الفرقة المحقّة.

و كيف كان فلا دلالة في هاتين الروايتين على نفي منصب إجراء الحدود عن الفقيه الوليّ؛ و هذا واضحٌ.

***

---

١. راجع: «مستدرك الوسائل» ج ١٨ ص ٢٩ الحديث ٢١٩٢٥؛ و انظر: «النوادر» ـ للراونديّ رحمه الله ـ ص ٥٥.

المبحث الثالث

هل يجوز للفقيه الوليّ أن يعفو عن الجاني و المذنب

المبحث الثالث

هل يجوز للفقيه أن يعفو عن الجاني و المذنب؟

قد مضى تفصيل الكلام في المبحث الثاني في جواز قيام الفقيه بإجراء أحكام الحدود و الديات، فهذا المنصب ثابتٌ له.

ثمّ هيهنا مسألةٌ هامّةٌ، و هي: هل يجوز له أن يعفو عن المذنب فلم يجر ما وجب عليه من الحدود؟

أقول: لااختصاص للمسألة بالفقيه، بل هي تجري في النبيّ صلّى الله عليه و آله و الأئمة عليهم السلام أيضاً، فما هو الحكم فيهم هو الحكم فيه أيضاً من غير فرقٍ بينهم فيه. و في المبحث نكاتٌ:

النكتة الأولى

ذكر صاحب الجواهر رحمه الله [1] أنّ في المسألة أقوالاً أربعة [2]:

القول الأوّل: لايجوز له العفو عنه و لا حقّ له فيه. قال الذاهبون إلى هذا المسلك: لو عفا النبيّ أو الإمام عن المذنب فلم يجروا عليه الحدّ لتعطّلت أحكام اللّه، و هذا يؤدّي إلى كون تشريعها لغواً، و بداهة العقل تحكم ببطلانه؛

---

١. راجع: «جواهر الكلام» ج ٤١ ص ٣٠٨.

٢. و انظر في تلك الآراء: «النهاية و نكتها» ج ٣ ص ٣١٩، «المهذّب» ج ٢ ص ٥٣٦، «الكافي في الفقه» ص ٤١٣، «مختلف الشيعة» ج ٩ ص ١٩٢، «السرائر» ج ٣ ص ٤٧٨.

القول الثاني: جواز العفو عنه في حقوق اللّه، و عدم جوازه في حقوق الناس. قـال مدافعوا هذا الرأي: النبي صلّى الله عليه وآله و من يخلف منه ـ إماماً كان أو فقيهاً ـ يجوز له أن يعفو عن المذنب في حقوق اللّه، أمّا حقوق الناس فلايجوز له أن يعفو منها، لأنّه لاارتباط له بها، بل لصاحب الحقّ أن يعفو عن المذنب، أو يحكم بإجراء الحدّ عليه؛

القول الثالث ـ و هو مختار المشهور، قالوا ـ: لوقامت بيّنةٌ على صدور الجرم عن المذنب فلايجوز له أن يعفو منه، أمّا إذا انحصر الدليل في اقراره بصدور الذنب منه فيجوز له العفو منه؛

القول الرابع: ما اختاره المفيد، و هو: لايجوز له العفو عنه إلّا إذا اقتضت ذلك مصلحةٌ تامّةٌ ملزمةٌ بحيث قد رجّحت على مصلحة إجراء الحدّ[1].

النكتة الثانية

الظاهر رجوع الأقوال الأربعة إلى قولين الثالث و الرابع، لأنّ مآل الأوّلين إلى الأخير. و توضيحه: أنّه لافرق بين الأوّل و الرابع إلّا بتقديم الضرورة على الحكم بوجوب إجراء الحدود في الرابع؛ و الضرورة حاكمةٌ على جميع العمومات و الأحكام في جميع أبواب الفقه من غير خلافٍ فيه. فالظاهر انّ القائلين بالقول الأوّل أرسلوا تقدّمها على هذا الحكم ارسال المسلّمات، فلافرق بين القولين.

أمّا القول الثاني فلايصحّ أن يُعدَّ قولاً برأسه. لأنّه لاخلاف أيضاً في أنّ الفقيه ينوب عن أولياء الدم ـ على سبيل المثال ـ في إجراء الحكم فيما يتعلّق بحقوق الناس، أمّا الحكم بإجراء الحدّ أو العفو عنه فليس في مستطاع الفقيه، بل هو في وسع الأولياء فقط. فهذا أيضاً يرجع

---

١. قال رحمه الله: «... كان للإمام الخيار في العفو عنه أو إقامة الحدّ عليه حسب ما يراه من المصلحة في ذلك له و لأهل الإسلام»؛ راجع: «المقنعة» ص ٧٧٧. و قال أيضاً: «... كان السلطان بالخيار في العفو عنها أو العقاب عليها حسب ما يراه في الحال من التدبير و الصلاح»؛ راجع: نفس المصدر ص ٧٨٧.

إلى الأخير من الأقوال الأربعة. نعم! بين القول الثالث ـ و هو مختار المشهور ـ و بين الأقوال الثلاثة تفاوتٌ ماهويٌّ، فلايمكن ارجاعه إليها.

فهيهنا قولان فقط:

الأوّل: ما يستفاد من مجموع الأقوال الأوّل و الثاني و الرابع؛

الثاني: ما ذكره القوم في القول الثالث.

و يدلّ على تلك الأقوال جملةٌ من روايات الباب، نذكر بعضها هيهنا لنرى مدى دلالتها عليها.

النكتة الثالثة

و يدلّ على القول الأوّل بعضٌ منها؛ منها:

الرواية الأولى

«و عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي‌عميرٍ عن حمّادٍ عن الحلبيّ عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يأخذ اللصّ يرفعه أو يتركه؟ فقال: إنّ صفوان بن أميّة كان مضطجعاً في المسجد الحرام، فوضع رداءه و خرج يهريق الماء، فوجد رداءه قد سرق حين رجع إليه، فقال: من ذهب بردائي؟ فذهب يطلبه فأخذ صاحبه، فرفعه إلى النبيّ صلى الله عليه و آله. فقال النبيّ صلى الله عليه و آله: اقطعوا يده، فقال الرجل: تقطع يده من أجل ردائي يا رسول اللّه؟ قال: نعم!، قال: فأنا أهبه له؛ فقال رسول اللّه صلى الله عليه و آله: فهلّا كان هذا قبل أن ترفعه إليّ!. قلت: فالإمام بمنزلته إذا رفع إليه؟ قال: نعم.

و سألته عن العفو قبل أن ينتهي إلى الإمام؟ فقال: حسنٌ»[١].

---

١. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ٢٨ ص ٣٩ الحديث ٣٤١٦١؛ «الكافي» ج ٧ص ٢٥١ الحديث ٢؛ و انظر: «التهذيب» ج ١٠ ص ١٢٣ الحديث ١١١، «الإستبصار» ج ٤ ص ٢٥١ الحديث ٢.

السند في أعلى مدارج الصحّة، فلاكلام فيه. و دلالتها على وجوب إقامة الحاكم الحدّ على اللصّ تامّةٌ، كما يشير إليه قوله: «و سألته عن العفو قبل أن ينتهي إلى الإمام»، حيث يظهر منه أن لا عفو بعد انتهائه إليه.

الرواية الثانية

«و عن عدّةٍ من أصحابنا عن أحمد بن محمّد بن خالدٍ عن عثمان بن عيسى عن سماعة بن مهران عن أبي عبداللّه عليه السلام قال: من أخذ سارقاً فعفا عنه فذلك له، فإذا رفع إلى الإمام قطعه. فإن قال الّذي سرق له: أنا أهبه له لم يدعه إلى الإمام حتّى يقطعه إذا رفعه إليه، و إنّما الهبة قبل أن يرفع إلى الإمام»[1].

السند مصحّحٌ، و ذلك لوقوع عثمان بن عيسى الّذي يُعدّ من أصحاب الإجماع[2] في السند قبل سماعة بن مهران الّذي يقال فيه: انّه كان فطحيّاً[3]. و كيف كان فلابأس بالسند. و قوله عليه السلام: «و إنّما الهبة قبل أن يرفع إلى الإمام» نصٌّ في المقصود. فالرواية تامّةٌ سنداً و دلالةً.

---

١. راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٨ ص ٣٩ الحديث ٣٤١٦٢؛ و انظر: «التهذيب» ج ١٠ ص ١٢٣ الحديث ١١٠، «الإستبصار» ج ٤ ص ٢٥١ الحديث ١.

٢. راجع: «رجال الكشّي» ج ٢ ص ٨٣١.

٣. كما نصّ عليه الشّيخ و العلّامة رحمهما الله؛ راجع: «رجال الطوسيّ» ص ٣٣٧ الرقم ٥٠٢١، «خلاصة الأقوال» ص ٣٥٦ الرقم ١٤١١. أمّا إمام الفنّ النجاشيّ رحمه الله فلم يشر إلى كونه واقفيّاً مع أنّه بسط الكلام حوله؛ راجع: «رجال النجاشيّ» ص ١٩٣ الرقم ٥١٧؛ و انظر: «معجم رجال الحديث» ج ٨ ص ٢٩٧ الرقم ٥٥٤٦، «منتهى المقال» ج ٣ ص ٤٠٧ الرقم ١٣٨٧.

الرواية الثالثة

«محمّد بن يعقوب عن عدّةٍ من أصحابنا عن سهل بن زيادٍ و عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه و عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد بن عيسى جميعاً عن ابن محبوبٍ عن ابن رئابٍ عن محمّد بن قيسٍ عن أبي جعفرعليه السلام قال: كان لأمّ سلمة زوج النبيّ صلى الله عليه وآله أمةٌ فسرقت من قومٍ، فأتي بها النبيّ صلى الله عليه وآله فكلّمته أمّ سلمة فيها؛ فقال النبيّ صلى الله عليه وآله: يا أمّ سلمة، هذا حدٌّ من حدود الله لا يضيّع؛ فقطعها رسول الله صلى الله عليه وآله»[١].

السند صحيحٌ، و مضى تفصيل الكلام في رأينا حول سهل بن زيادٍ. أضف إلى ذلك أنّ الرواية مرويّةٌ عن عليّ بن إبراهيم من غير أن يكون سهلٌ في هذا الطريق. فالطريقان صحيحان، أو فقل الأوّل منهما مصحّحٌ و الثاني صحيحٌ. و كيف كان فلابأس بها سنداً.

و دلالتها أيضاً واضحةٌ، كما تظهر من قوله صلى الله عليه وآله: «هذا حدٌّ من حدود الله لا يضيّع».

الرواية الرابعة

«و عنهم عن سهلٍ عن ابن أبي نجران عن مثنّى الحنّاط عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله لأسامة بن زيدٍ: لا يُشفّع في حدٍّ»[٢].

السند صحيحٌ، و دلالتها على وجوب إجراء الحدّ و عدم الإغماض في اقامته لاتحتاج إلى مزيدٍ من البيان.

---

١. راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٨ ص ٤٢ الحديث ٣٤١٦٨، «الكافي» ج ٧ ص ٢٥٤ الحديث ٢؛ و انظر: «التهذيب» ج ١٠ ص ١٢٤ الحديث ١١٤.

٢. راجع: «الكافي» ج ٧ ص ٢٥٤ الحديث ١؛ و انظر: «وسائل الشيعة» ج ٢٥ ص ٤٠٧ الحديث ٣٢٢٣٥.

الرواية الخامسة

«و عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن النوفليّ عن السكونيّ عن أبي‌عبدالله قال: قال أميرالمؤمنين عليه السلام: لايشفعنّ أحدٌ في أحدٍ إذا بلغ الإمام فانّه لايملكه»[١].

السند موثّقٌ، لمكان النوفليّ[٢] و السكونيّ[٣] المتّفق على كونهما عاميّين ثقتين، و إن لم‌نذهب إلى تسنّنهما. و دلالتها أيضاً واضحةٌ، حيث إنّ قوله عليه السلام: «فانّه لايملكه» يدلّ على أن ليس في وسع الإمام أن يعفو عن الجرم فلايجري عليه الحدّ؛ و يؤيّده قوله عليه السلام: «و اشفع فيما لم‌يبلغ الإمام إذا رأيت الندم».

و كيف كان فدلالة الروايات على أصل وجوب إجراء الأحكام تامّةٌ.

النكتة الرابعة

و يدلّ على القول الثاني أيضاً جملةٌ من الروايات؛ منها:

الرواية الأولى

«محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسن بن محبوبٍ عن أبي‌أيّوب عن الفضيل قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: من أقرّ على نفسه عند الإمام بحقٍّ من

---

١. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ٢٨ ص ٤٣ الحديث ٣٤١٧١، «الكافي» ج ٧ص ٢٥٤ الحديث ٣؛ و انظر: «التهذيب» ج ١٠ ص ١٢٤ الحديث ١١٥.

٢. اسمه الحسن بن يزيد، و قد ذكره العلّامة في القسم الثاني من كتابه؛ راجع: «خلاصة الأقوال» ص ٣٣٩ الرقم ١٣٤٠؛ و انظر: «منتهى المقال» ج ٣ ص ٨٤ الرقم ٩٤٢.

٣. اسمه اسماعيل بن أبي‌زيادٍ، قال العلّامة: «كان عامّيّاً»؛ راجع: «خلاصة الأقوال» ص ٣١٦ الرقم ١٢٣٨؛ و انظر: «رجال أبي داود» ص ٤٩ الرقم ١٧٥، ثمّ ص ٢٣١ الرقم ٥٤، «نقد الرجال» ج ١ ص ٢٠٨ الرقم ٤٧١.

حدود اللّه مرّةً واحدةً حرّاً كان أو عبداً أو حرّةً كانت أو أمةً فعلى الإمام أن يقيم الحدّ عليه للّذي أقرّ به على نفسه كائناً من كان، إلّا الزاني المحصن فانّه لا يرجمه حتّى يشهد عليه أربعة شهداء.

قال: و قال أبوعبداللّه عليه السلام: و من أقرّ على نفسه عند الإمام بحقّ حدٍّ من حدود اللّه في حقوق المسلمين فليس على الإمام أن يقيم عليه الحدّ الّذي أقرّ به عنده حتّى يحضر صاحب الحقّ أو وليّه فيطالبه بحقّه.

قال: فقال له بعض أصحابنا: يا أباعبداللّه، فما هذه الحدود الّتي إذا أقرّ بها عند الإمام مرّةً واحدةً على نفسه أقيم عليه الحدّ فيها؟ قال: إذا أقرّ على نفسه عند الإمام بسرقةٍ قطعه فهذا من حقوق اللّه، وإذا أقرّ على نفسه انّه شرب خمراً حدّه فهذا من حقوق اللّه، و إذا أقرّ على نفسه بالزنا و هو غير محصنٍ فهذا من حقوق اللّه. قال: و أمّا حقوق المسلمين فإذا أقرّ على نفسه عند الإمام بفريةٍ لم يحدّه حتّى يحضر صاحب الفرية أو وليّه، و إذا أقرّ بقتل رجلٍ لم يقتله حتّى يحضر أولياء المقتول فيطالبوا بدم صاحبهم»[1].

السند صحيحٌ، و فيه الحسن بن محبوبٍ و هو من أصحاب الإجماع. و دلالة قوله عليه السلام: «فعلى الإمام أن يقيم الحدّ عليه» على أنّ الأمر في حقوق اللّه ـ تعالى ـ بيد الإمام تامّةٌ، أمّا في حقوق الناس فقال عليه السلام: «... و في حقوق المسلمين فليس على الإمام أن يقيم عليه الحدّ... حتّى يحضر صاحب الحقّ أو وليّه فيطالبه بحقّه».

و عليه فإذا سرق أحدٌ شيئاً يكون المال المسروق من حقوق الناس، فعلى الإمام أن يأخذه فيعطيه إلى مالكه، و للمالك أن يعفو عن السارق فيتعلّق المال به؛ أمّا إجراء الحدّ

---

١. راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٨ ص ٥٦ الحديث ٣٤٢٠٢، «التهذيب» ج ١٠ ص ٧ الحديث ٢٠؛ و انظر: «الإستبصار» ج ٤ ص ٢٠٣ الحديث ١٢.

عليه ـ مع توفّر جميع شرائطه ـ فهو من حقوق اللّه، و أمره ليس بيد الناس. فلايمكن لمالك المال أن يعفو عنه لئلّا يُجرى عليه الحدّ.

الرواية الثانية

«محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن‌محبوبٍ عن أبي‌أيّوب عن الفضيل بن يسارٍ عن أبي عبداللّه عليه السلام قال: من أقرّ على نفسه عند الإمام بحقّ أحدٍ من حقوق المسلمين فليس على الإمام أن يقيم عليه الحدّ الّذي أقرّ به عنده حتّى يحضر صاحب حقّ الحدّ أو وليّه و يطلبه بحقّه»[١].

السند في أعلى مدارج الحسن. و دلالتها على أن ليس على الإمام أن يجري الحدّ في حقوق الناس حتّى يحضر صاحب الحقّ أو وليّه فيطلب إجراء الحدّ واضحةٌ.

النكتة الخامسة

استدلّ المشهور لاثبات مختارهم بروايتين لاتخلوان عن شيءٍ؛ و هما:

الرواية الأولى

«محمّد بن يعقوب عن عدّةٍ من أصحابنا عن سهل بن زيادٍ و عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه جميعاً عن ابن محبوبٍ عن ابن رئابٍ عن ضُريسٍ الكناسيّ عن أبي‌جعفرٍ عليه السلام قال: لايُعفى عن الحدود الّتي للّه دون الإمام، فأمّا ما كان من حقّ الناس في حدٍّ فلابأس بأن يعفى عنه دون الإمام»[٢].

---

١. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ٢٨ ص ٥٧ الحديث ٣٤٢٠٣، «الكافي» ج ٧ص ٢٢٠ الحديث ٩.

٢. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ٢٨ ص ٤٠ الحديث ٣٤١٦٣، «الكافي» ج ٧ص ٢٥٢ الحديث ٤؛ و انظر: «الفقيه» ج ٤ ص ص ٧٣ الحديث ٥١٤١، «التهذيب» ج ١٠ ص ٤٦ الحديث ١٦٥.

السند صحيحٌ. و أمّا استدلال القوم ـ كصاحب الجواهر رحمه الله [١] ـ به لاثبات مبنى المشهور فوجهه غير واضح. إذ لفظة «دون» هيهنا استعملت ـ على سبيل منع الخلوّ ـ في أحد معنيين:

الأوّل: أن تكون بمعنى «غير»، و هو الأنسب؛

الثاني: أن تكون بمعنى «عند»، و لا بأس به أيضاً.

و لكن على كلا التقديرين لا دلالة فيها على القول الثالث، بل لها دلالةٌ على صحّة الثاني من الأقوال الأربعة، إذ مفادها: ليس لغير الإمام أن يعفو عن حقوق اللّه ـ تعالى ـ ، أمّا في حقوق الناس فيجوز لغيره ـ و هو صاحب الحقّ أو وليّه ـ أن يعفو عنه. فلا يمكن الاستناد إليها لاثبات مبنى القوم المشهور بينهم.

الرواية الثانية

«محمّد بن الحسن باسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى عن أبي عبد اللّه البرقيّ عن بعض أصحابه عن بعض الصادقين عليهما السلام قال: جاء رجلٌ إلى أمير المؤمنين عليه السلام فأقرّ بالسرقة، فقال له: أ تقرأ شيئاً من القرآن؟ قال: نعم سورة البقرة، قال: قد وهبت يدك لسورة البقرة.

قال: فقال الأشعث: أ تعطّل حدّاً من حدود اللّه؟ فقال: و ما يدريك ما هذا! إذا قامت البيّنة فليس للإمام أن يعفو، و إذا أقرّ الرجل على نفسه فذاك إلى الإمام، إن شاء عفا و إن شاء قطع» [٢].

السند مرسلٌ فلا يمكن الاعتماد عليه. و لكن لها سندان آخران. و الثاني منهما صحيحٌ.

قال الفقيه المحدّث الشيخ الحرّ العامليّ رحمه الله:

«و رواه الصدوق [1] بإسناده إلى قضايا أميرالمؤمنين عليه السلام» [2]؛

و هذا السند أيضاً مرسلٌ؛ ثمّ قال:

«و بإسناده عن الحسين بن سعيد عن محمّد بن يحيى عن طلحة بن زيدٍ عن جعفر بن محمّدٍ عليهما السلام نحوه» [3].

هذا هو ثالث أسانيد الرواية، و هو صحيحٌ، و منه يظهر انّ المراد من «بعض أصحابه» في سند الشيخ رحمه الله هو طلحة بن زيدٍ، و لا بأس به؛ و كيف كان فالسند صحيحٌ. و لقوله عليه السلام: «إذا قامت البيّنة ـ... إلى قوله: ـ و إن شاء قطع» دلالةٌ واضحةٌ على مختارهم.

و لكن هيهنا شيئان يجب أن يُجاب عنهما أوّلاً حتّى يمكن الركون إلى الرواية؛ و هما:

الأوّل: الظاهر انّ هناك مصلحةٌ تامّةٌ اقتضت عدم إجراء الحدّ عليه، إذ صرف التمكّن من قراءة سورة البقرة أو غيرها من سور القرآن الكريم لايقتضي العفو عنه، إذ هذا يؤدّي إلى تخصيص الأكثر القبيح عند العقلاء، حيث إنّ كثيراً من اللصوص و السارقين يعلمون شيئاً من هذا الكتاب المبين، فلوكانت معرفة اللصّ ببعض القرآن سبباً لعدم جريان الحدّ عليه ليكون جعل الحدّ لغواً. فالرواية تؤيّد القول الرابع و تدلّ عليه، و لا دلالة لها على ثالث الأقوال.

الثاني: قلنا انّ المسير إلى مقتضى الرواية يؤدّي إلى كون جعل الحدود لغواً، أضف إلى ذلك انّ مقتضى الرواية و ما حكمت به قد أعرض عنه الأصحاب، حيث لايحكمون بعدم إجراء الحدّ على قارىء القرآن. فيقوي في النظر انّ قوله عليه السلام هذا لم يكن إلّا لتبكيت

---

۱. راجع: «الفقيه» ج ٤ ص ٦٢ الحديث ٥١۰٦.

۲. راجع: «وسائل الشيعة» ج ۲۸ ص ٤١ في التذييل على الحديث ٣٤١٦٥.

۳. راجع: نفس المصدر.

الأشعث و تصميته. حيث إنّ الأشعث كان من رؤساء الخارجين على أميرالمؤمنين عليه السلام و من أشدّ الناس مخالفةً له [١]. فالرواية صدرت تقيّةً لئلّا تثير الفتنة.

و كيف كان فهذا الإحتمال قائمٌ، فلايجوز الركون عليها و الاستدلال بها.

النكتة السادسة

بقي في المقام القول الرابع، و هو المختار تبعاً لمعلّم الأمّة الشيخ المفيد رحمه الله. و هذا القول يجمع بين الأقوال الثلاثة ـ: الأوّل و الثاني و الرابع ـ، و عليه يدلّ ما استدلّوا بها لاثبات هذه الأقوال، كما تدلّ عليه روايات القول الثالث أيضاً، و قد فصّلنا الكلام فيها و في رواياتها.

فتحصّل ممّا قلنا جميعاً أن ليس للإمام أن يعفو عن المذنب الجاني و لم يجر عليه الحدّ إلّا إذا اقتضت ذلك مصلحةٌ ملزمةٌ، فحينئذٍ يجوز له أن يعرض و ينصرف عن جريان الحدّ عليه.

***

---

١. حيث ارتدّ أوّلاً ثمّ صار من الخوارج؛ فانظر: «رجال الطوسيّ» ص ٥٧ الرقم ٤٧٣، «رجال ابن داود» ص ٢٣٢ الرقم ٦٥، «نقد الرجال» ج ١ ص ٢٣٩ الرقم ٥٧٣، «طرائف المقال» ج ٢ ص ٧٤ الرقم ٧٣٠٦، «معجم رجال الحديث» ج ٤ ص ١٢٨ الرقم ١٥٠٧.

المبحث الرّابع

حكم التعذيب و الخداع

لِأخذ الإقرار

المبحث الرابع

حكم التعذيب و الخداع لأخذ الإقرار

المبحوث عنه في هذا المبحث هو جواز التوسّل بالتعذيب و الخداع لأخذ الإقرار عن المتّهم أو عدم جوازه، فهل يجوز أن يُعذَّب ليقرّ بما اتّهم به؟ أو لا يجوز؟؛ كما لنا أن نتساءل: هل يجوز أن يُخدع؟ أو لا خدعة لأخذ الإقرار به؟.

فهيهنا مسألتان.

المسألة الأولى

حكم التعذيب لأخذ الإقرار

التعذيب هنا أعمّ من التعذيب الجسميّ ـ كالضرب و ما شابهه ـ، و التعذيب الروحيّ ـ كالتهويل و التوعّد ـ. و تفصيل الكلام في الجواز و عدم الجواز في نكاتٍ.

النكتة الأولى

النقطة الّتي تركّز عليها هذه المسألة هي التعذيب في غير المهامّ من الأمور. أمّا في عظائم الأمور الجماعيّة فجواز التوسّل بالتعذيب لايحتاج إلى بيانٍ. فعلى سبيل المثال لو علم الحكم أنّ أحداً يريد أن يُسمّم ماء بلدةٍ بأن يدخل السمّ في مخازن مياهها فأدخله في بعض المخازن فعلى الحكم أن يعذّبه ليقرّ بما فعل حذراً عن موت آلافٍ من الناس، و هذا ممّا يحكم به العقل من غير أن يضطرب فيه.

و كما إذا علمت الدولة انّ هناك دسيسةً و مكيدةً ضدّ الحكم، كقيام جملةٍ من الثـوّار بالثورة العسكريّة لاطاحة النظام و إلغائه فعليها أن تُعذّب الثوّار ليتمكّن من دفعها و إطفاء نائرتها، و هذا ممّا يحكم به جميع العقلاء في جميع نظامات العالم، إسلاميّةً كانت أو غيرها.

فالمسألة كلّها تدور حول جواز التعذيب و عدم جوازه في غير المـهامّ مـن الأمـور، فلاحظ و تدبّرا.

النكتة الثانية

أمّا في غير العظائم من الأمور فلاريب أيضاً في عدم جواز التوسّل بالتعذيب لأخـذ الإقرار، و هذا ممّا لا ريب فيه و لا شبهة تعتريه. و يدلّ عليه زيادةً على روايات الباب ـ و سنفصّل الكلام حولها ـ كون التعذيب على خلاف الأصل. و للأصل هيهنا معنيان:

المعنى الأوّل: كون التعذيب على خلاف مقتضى القانون، إذ الشريعة الإلهيّة و كذلك الدستور الإنساني يحكمان بوجوب مراعاة كرامة الإنسان و تشخّصه. و ليس التعذيب إلّا

هتك كرامته و نفي تشخّصه، فلايمكن المسير إليه إلّا بدليلٍ له دلالةٌ تامّةٌ على الجواز بحيث يكون حاكماً على ما يحكمان به.

المعنى الثاني: أصالة البراءة. فعند الشكّ في أنّه هل يجوز التعذيب أم لا ـ و إن لم يكن شكٌّ في عدم الجواز ـ تحكم أصالة البراءة بعدم الجواز، و هذا ظاهرٌ.

فتحصّل ممّا قلنا جميعاً أنّه لايجوز التعذيب لأخذ الإقرار عمّن اُتّهم بجرمٍ أو جنايةٍ، و ذلك لكونه مخالفاً للأصل.

النكتة الثالثة

وافقنا صاحب الجواهر رحمه الله في القول بعدم جواز التوسّل به، و لكن استثنى من الحكم ما لوكان متّهماً بقتل أحدٍ. في هذه الصورة ذهب إلى جوازه لأخذ الإقرار به، و ذلك لما للنفوس من الحرمة عند الشارع و عند العقلاء أيضاً.

و قد تمسّك رحمه الله لاثبات قوله هذا بما رُوي عن السكونيّ، و قد حكم المحقّق الأوّل رحمه الله بضعف الرواية، قال:

«و في السكونيّ ضعف»[1]؛

و لكنّ الشارح لم ير فيه ضعفٌ[2]، فاستدلّ بها. و نصّها:

«عن السكونيّ عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان يحبس في تهمة الدم ستّة أيّامٍ، فإن جاء أولياء المقتول ببيّنةٍ، و الاّ خلّى سبيله»[3].

١. راجع: «شرائع الإسلام» ج ١ ص ٢١٢.

٢. قال رحمه الله: «و على كلّ حالٍ فلايخلو العمل بالخبر المزبور هنا من قوّةٍ، لاعتضاده ... و حكاية الإجماع على العمل بأخبار الراوي المزبور ... و بغير ذلك ممّا يقتضي السكون إلى رواياته»؛ راجع: «جواهر الكلام» ج ٤٢ ص ٢٧٧.

٣. راجع: «الكافي» ج ٧ ص ٣٧٠ الحديث ٥، «وسائل الشيعة» ج ٢٩ ص ١١٠ الحديث ٣٥٢٧٨.

السند موثّقٌ. و أمّا دلالةً فالظاهر إرادة التعذيب الروحيّ من الحبس ستّة أيّام، و إلّا فلادلالة فيها على التعذيب فضلاً عن جوازه.

و هذا الاستدلال لايخلو عن شيء؛ لأنّه:

أوّلا: انّ الحبس لايختصّ بمورد القتل، بل لوادّعى أحدٌ أنّ رجلاً قد سرق ماله، فاستدعى من الحاكم أن يحبسه حتّى يحضر البيّنة على ما ادّعاه فلاريب في وجوب الإجابة عنه، فليس الحبس مختصّاً بمورد القتل كما خصّصه صاحب الجواهر رحمه الله به؛

و ثانياً: لايصحّ إطلاق التعذيب على الحبس، فلايُراد من الحبس في الرواية تعذيب المتّهم؛ فلادلالة فيها على مقصوده أصلاً.

فلاخصوصيّة في تهمة القتل ـ كما انّه لاخصوصيّة في كون أيّام الحبس ستّةً، بل كمّيّتها تابعةٌ لمصالح المورد ـ؛ و لايصحّ أيضاً ارادة التعذيب من السجن.

النكتة الرابعة

و تدلّ على المختار من حرمة التعذيب في غير المهامّ من الأمور ـ قتلاً كان أو غيره ـ جملةٌ من روايات الباب؛ منها:

الرواية الأولى

«محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه و عن محمّد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن ابن أبي‌عميرٍ عن سعدٍ ـ يعني: ابن أبي‌خلفٍ ـ عن هشام بن الحكم عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: إنّما أقضي بينكم بالبيّنات و الأيمان، و بعضكم ألحن بحجّته من بعضٍ، فأيّما رجلٍ قطعت له من مال أخيه شيئاً فإنّما قطعت له به قطعةً من النار»[1].

---

١. راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٧ ص ٢٣٢ الحديث ٣٣٦٦٣، «الكافي» ج ٧ ص ٤١٤

السند صحيحٌ و لا كلام فيه. و للرواية دلالةٌ ظاهرةٌ على أمرين:

الأوّل: عدم استناد النبي صلى الله عليه وآله و الإمام عليه السلام في أحكامهم إلى ما لهم من العلم المفاض عليهم من قبل اللّه ـ سبحانه و تعالى ـ المختصّ بهم؛

الثاني: وجوب مشي الحاكم على ممشى القواعد العامّة الّتي رسمت لباب القضاء، و عدم جواز التعدّي عنها إلى غيرها من السبل، كالتعذيب و نحوه.

الرواية الثانية

«الحسن بن عليّ العسكريّ عليه السلام في تفسيره عن أميرالمؤمنين عليه السلام قال: كان رسول اللّه صلى الله عليه وآله يحكم بين الناس بالبيّنات و الأيمان في الدعاوي، فكثرت المطالبات و المظالم؛ فقال: أيّها الناس إنّما أنا بشرٌ و أنتم تختصمون و لعلّ بعضكم ألحن بحجّته من بعضٍ، و إنّما أقضي على نحو ما أسمع منه؛ فمن قضيت له من حقّ أخيه بشيءٍ فلا يأخذنّه، فإنّما أقطع له قطعةً من النار»[١].

السند ضعيفٌ، و قد أشرنا فيما سبق من هذه الرسالة إلى أن لا أساس لهذا التفسير المنسوب إلى مولانا العسكريّ ـ عليه و على ابنه و آبائه الكرام صلوات الرحيم الرحمان ـ. و لها دلالةٌ واضحةٌ على وجوب القضاء على مقتضى القواعد المقرّرة لها، و عدم جواز التعدّي عنها إلى غيرها. و لا فرق في ذلك بين أن يكون القاضي نبيّاً، أو إماماً، أو فقيهاً حاكماً.

الحديث ١؛ و انظر: «التهذيب» ج ٦ ص ٢٢٩ الحديث ٣، «مستدرك الوسائل» ج ١٧ ص ٣٦٦ الحديث ٢١٥٩٤.

١. راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٧ ص ٢٣٣ الحديث ٣٣٦٦٥، «التفسر» المنسوب إلى مولانا العسكريّ عليه السلام ص ٦٧٢ الحديث ٣٧٥.

الرواية الثالثة

«محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي‌عميرٍ عن هشام بن سالمٍ عن سليمان بن خالدٍ قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلٍ سرق سرقةً فكابر عنها، فضُرب فجاء بها بعينها، هل يجب عليه القطع؟ قال: نعم، و لكن لواعترف و لم يجيء بالسرقة لم تقطع يده، لأنّه اعترف على العذاب»[1].

السند صحيحٌ، و هو من عوالي الأسناد. و دلالتها على أن لايُترتّب شيءٌ على الاعتراف على العذاب واضحةٌ، و هذا يدلّ على أنّ التعذيب باطلٌ في الشريعة.

الرواية الرابعة

«و عن عليّ بن محمّد بن بندار عن أحمد بن أبي عبدالله عن أبيه عن أبي‌البختريّ عن أبي عبدالله عليه السلام انّ أميرالمؤمنين عليه السلام قال: من أقرّ عند تجريدٍ أو تخويفٍ أو حبسٍ أو تهديدٍ فلاحدّ عليه»[2].

السند لابأس به، و قد أشرنا إلى أنّ أباالبختريّ لايُعدّ من الضعاف مع ما قال فيه بعض الرجاليّين[3]، و ذلك لأنّ ابن أبي‌عمير و أمثاله قد أكثروا من الرواية منه[4]. و الرواية تحكم

---

١. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ٢٨ ص ٢٦٠ الحديث ٣٤٧١١، «الكافي» ج ٧ ص ٢٢٣ الحديث ٩؛ و انظر: «عوالي اللآلىء» ج ٢ ص ٣٥٤ الحديث ٢٧.

٢. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ٢٨ ص ٢٦١ الحديث ٣٤٧١٢، «الكافي» ج ٧ ص ٢٦١ الحديث ٦؛ و انظر: «التهذيب» ج ١٠ ص ١٤٨ الحديث ٢٣، «بحار الأنوار» ج ٧٦ ص ٣٢، «قرب الإسناد» ص ٢٦.

٣. هو وهب بن وهب؛ قال النجاشيّ: «كان كذّاباً»؛ راجع: «رجال النجاشي» ص ٤٣٠ الرقم ١١٥١. و قد ضعّفه العلّامة رحمه الله حيث عنونه في القسم الثاني من كتابه؛ راجع: «خلاصة الأقوال» ص ٤١٤ الرقم ١٦٧٩؛ و انظر: «معجم رجال الحديث» ج ٢١ ص ٤٠ الرقم ١٣٩٤٣.

ببطلان التعذيب و إخواته على الاطلاق. حيث إنّ الرواية السابقة عليها كانت تبيّن حكم الإقرار بالسرقة على العذاب، و لكن هذه الرواية تبيّن حكم الإقرار عليه على الإطلاق.

الرواية الخامسة

«و بإسناده عن الصفّار عن الحسن بن موسى الخشّاب عن غياث بن كلّوبٍ عن إسحاق بن عمّارٍ عن جعفرٍ عن أبيه: أنّ عليّاًعليه السلام كان يقول: لاقطع على أحدٍ يُخوّف من ضربٍ و لاقيدٍ و لاسجنٍ و لاتعنيفٍ إلّا أن يعترف، فإن اعترف قطع و إن لم يعترف سقط عنه لمكان التخويف»[١].

السند موثّقٌ، لما قيل في إسحاق بن عمّار من كونه فطحيّاً. و المرويّ منها: «إن لم يعترف...»، و لا معنى له؛ و لذلك ذهب الصدوق في الفقيه[٢] و الشيخ في التهذيبرحمهما الله[٣] إلى أنّ الصحيح منها: «إن اعترف». و يؤيّده انّ إسحاق بن عمّار لم يكن متظلّعاً في نظم المعاني بعبارةٍ عربيّةٍ. و كيف كان فدلالتها على المقصود تامّةٌ.

النكتة الخامسة

قد أشرنا إلى رواياتٍ تدلّ على المختار من عدم جواز التعذيب لأخذ الإقرار. و يمكن أن نستدلّ عليه بما اشتهر في ألسنة الفقهاء من قاعدة: «ادرؤوا الحدود بالشبهات»[٤].

---

٤. لم أعثر على روايةٍ لابن أبي‌عميرٍ عن أبي‌البختري إلّا مورداً واحداً؛ فانظر: «التهذيب» ج ٣ ص ١٥٠ الحديث ٨، عنه في «وسائل‌الشيعة» ج ٨ ص ١٠ الحديث ١٠٠٠٢.

١. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ٢٨ ص ٢٦١ الحديث ٣٤٧١٣.

٢. لم أعثر عليه.

٣. لم أعثر عليه أيضاً.

٤. فانظر: «المقنع» ص ٤٣٧، «الخلاف» ج ٣ ص ٣٤٦ المسألة ٧، «المبسوط» ج ٣ ص ٦٦، «جواهر الفقه» ص ١٠٨، «السرائر» ج ٢ ص ١٧٩، «كشف الرموز» ج ٢ ص ٥٤٢.

و القاعدة قد دلّت عليه جملةٌ من روايات باب الحدود[١]، كما انّ عنوانها مأخوذٌ من حديثٍ نبويٍّ شريفٍ[٢]. و مقتضى القاعدة حُسن الصفح عن الحدود ما لم يثبت الجرم، بل لا يجوز للحاكم أن يتفحّص عن الذنوب ليجري عليها الحدود.

و قد بلغ ما دلّ عليها من الروايات حدّ التواتر؛ منها: ما رواه الصدوق رحمه الله، و نصّه:

«محمّد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن سعد بن طريفٍ عن الأصبغ بن نباتة قال: أتى رجلٌ أميرالمؤمنين عليه السلام فقال: يا يا أميرالمؤمنين إنّي زنيت فطهّرني، فأعرض عنه بوجهه ثمّ قال: اجلس؛ فقال: أ يعجز أحدكم إذا قارف هذه السيّئة أن يستر على نفسه كما ستر اللّه عليه؟. فقام الرجل فقال: يا أميرالمؤمنين إنّي زنيت فطهّرني، فقال: و ما دعاك إلى ما قلت؟ قال: طلب الطهارة، قال: و أيّ طهارةٍ أفضل من التوبة؟ ثمّ أقبل على أصحابه يحدّثهم، فقام الرجل فقال: يا أميرالمؤمنين إنّي زنيت فطهّرني، فقال له: أ تقرأ شيئاً من القرآن؟ قال: نعم، قال: اقرأ؛ فقرأ فأصاب، فقال له: أ تعرف ما يلزمك من حقوق اللّه في صلاتك و زكاتك؟ قال: نعم، فسأله فأصاب، فقال: هل بك مرضٌ يعروك أو تجد وجعاً في رأسك أو بدنك؟ قال: لا، قال: اذهب حتّى نسأل عنك في السرّ كما سألناك في العلانية، فإن لم تعد إلينا لم نطلبك»[٣].

السند مرسلٌ، و لكن لا بأس به، لانّا قد أشرنا إلى أنّ هذا المضمون قد بلغ في رواياتنا

---

١. راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٨ ص ١٣٠ الحديث ٣٤٣٩٣، «بحار الأنوار» ج ٧٤ ص ٢٤٥، «الإقبال» ص ٦٢٧.

٢. راجع: «الفقيه» ج ٤ ص ٧٤ الحديث ٥١٤٦، «وسائل الشيعة» ج ٢٨ ص ٤٧ الحديث ٣٤١٧٩، «مستدرك الوسائل» ج ١٨ ص ٢٦ الحديث ٢١٩١١.

٣. راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٨ ص ٣٨ الحديث ٣٤١٥٩، «الفقيه» ج ٤ ص ٣١ الحديث ٥٠١٧ ـ مع تغييرٍ يسيرٍ ـ.

حدّ التواتر، فلاضير في كونها مرسلةً. و دلالتها على حُسن الصفح عن المذنب ما لم يثبت قيامه بالذنب عند الحاكم تامّةٌ. و عليه يدلّ قوله عليه السلام: «فان لم تعد إلينا لم نطلبك». فليس أخذ الإقرار حَسناً حتّى يكون أخذه بالتعذيب جائزاً، بل هو قبيحٌ و غير جائزٍ بلاريبٍ في ذلك.

المسألة الثانية

حكم الخداع لأخذ الإقرار

مضى في المسألة الأولى الكلام في عدم جواز التعذيب لأخذ الإقرار. بقي علينا أن نتكلّم عن جواز الخداع لأخذه أو عدم جوازه. فعلى سبيل المثال هل يجوز التوسّل إلى التنويم لأخذ الإقرار؟، أو هل يجوز للقاضي أن يحاصر المتّهم بالأسئلة لأخذه؟.

و هذه المسألة تعمّ فحص الدم و اختبار الوراثيّات و أمثالها ممّا شاع في عصرنا للكشف عن بعض الجرائم؛ فهل يجوز التوسّل إلى ذلك كلّه في القضاء أم لا؟.

و هذه المسألة لاتحتاج إلى كثير كلام، إذ جميع الأدلّة الّتي دلّت على عدم جواز التعذيب يدلّ على عدم جواز الخداع أيضاً. فالمستند في هذا الحكم:

الأصل أوّلاً؛

و قاعدة البراءة ثانياً؛

و قاعدة ادرؤوا الحدود بالشبهات ثالثاً؛

و اتّفاق الأصحاب على وجوب مراعاة الظواهر في باب القضاء رابعاً.

فبما قلنا ظهر أنّه لايجوز التوسّل إلى الخداع و المكر لأخذ الإقرار عن المتّهم.

و هيهنا نكتٌ:

النكتة الأولى

قد أشرنا في النكتة الأولى من نكاتٍ ذكرناها في المسألة الأولى إلى أنّ الحكم بعدم جواز التعذيب ينحصر في غير المهامّ من الأمور، و الكلام نفسه يجري في هذه المسألة أيضاً. فيجوز التوسّل إلى الخداع في مهامّ الأمور و عظائمها.

النكتة الثانية

هناك جملةٌ من الروايات قد سمّاها الأصحاب بروايات قضاء أمير المؤمنين عليه السلام. و

الظاهر منها جواز الكيد و التحايل في أمر القضاء، فنرى فيها كثيراً انّه عليه السلام قد احتال على المتّهم و خدعه ليقرّ بما كان متّهماً به.

و هذه الروايات كثيرةٌ. نذكر هيهنا موردين منها لنرى ما هو الوجه فيها.

الرواية الأولى

«محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي‌عميرٍ عن معاوية بن وهبٍ عن أبي عبدالله عليه السلام قال: أُتي عمر بن الخطاب بجاريةٍ قد شهدوا عليها انّها بغت. و كان من قصّتها أنّها كانت عند الرجل و كان الرجل كثيراً ما يغيب عن أهله، فشبّت اليتيمة فتخوّفت المرأة أن يتزوّجها زوجها، فدعت نسوةً حتّى أمسكوها فأخذت عذرتها بإصبعها. فلمّا قدم زوجها من غيبته رمت المرأة اليتيمة بالفاحشة و أقامت البيّنة من جاراتها اللّاتي ساعدنها على ذلك. فرفع ذلك إلى عمر، فلم‌يدر كيف يقضي فيها، ثمّ قال للرجل: ائت عليّ بن أبي‌طالبٍ و اذهب بنا إليه. فأتوا عليّاً و قصّوا عليه القصّة. فقال لامرأة الرجل: أ لك بيّنةٌ أو برهانٌ؟ قالت: لي شهودٌ هؤلاء جيراني يشهدن عليها بما أقول. فأحضرتهن و أخرج عليٌّ عليه السلام السيف من غمده فطرحه بين يديه و أمر بكل واحدةٍ منهنّ فأدخلت بيتاً، ثمّ دعا امرأة الرجل فأدارها بكلّ وجهٍ، فأبت أن تزول عن قولها، و دعا إحدى الشهود و جثا على ركبتيه ثمّ قال: أ تعرفيني؟ أنا عليّ بن أبي‌طالبٍ و هذا سيفي و قد قالت امرأة الرجل ما قالت و رجعت إلى الحقّ و أعطيتها الأمان، فإن لم تصدّقيني لأملأنّ السيف منك، فالتفتت إلى عمر و قالت: الأمان على الصدق؛ فقال لها عليٌّ عليه السلام: فاصدقي، قالت: لا و الله، انّها رأت جمالاً و هيئةً

فخافت فساد زوجها فسقتها المسكر و دعتنا فأمسكناها فاقتضتها بإصبعها، فقال عليه السلام: اللّه اكبر! أنا أوّل من فرّق بين الشاهدين إلّا دانيان النبيّ عليه السلام. فألزم على المرأة حدّ القاذف و الزمهنّ جميعاً العقر؛ و جعل عقرها أربعمائة درهم. و أمر المرأة أن تنفى من الرجل و يطلّقها زوجها و زوّجه الجارية»[1].

السند صحيحٌ، و دلالتها على توسّله عليه السلام إلى الاحتيال تامّةٌ. و هيهنا أمورٌ:

الأوّل: الظاهر وجود قرائن كانت تدلّ على أن لا واقع لهذه التهمة، و هذا القرائن أوجبت على عمر أن يلتجأ إلى أميرالمؤمنين و سيد الأوصياء عليه السلام أجمعين ليظهر له ما هو الحقّ من الحكم، و إلّا فكان يحكم بإجراء الحدّ على الجارية.

الثاني: قال المحقّق الشعراني رحمه الله في التعليق على الحديث ما حاصله:

«المراد من الحقّ في قوله عليه السلام: «رجعتْ إلى الحقّ»: السجن، لأنّها كانت مستحقّةً له»[2].

و كلامه رحمه الله لا يخلو عن نظر؛ فتدبّرا.

الثالث: حكمه عليه السلام على الرجل بتطليق زوجته و تزويج الجارية زيادةً على إجراء حدّ القذف عليها يُعدُّ من جوازات القاضي في الحكم، فكأنّه عليه السلام رأى أنّ تلك المرأة ما كانت لائقةً للرجل، فحكم بأن يطلّقها.

---

۱. راجع: «وسائل الشيعة» ج ۲۷ ص ۲۷۷ الحديث ۳۳۷٦۲، «الكافي» ج ۷ ص ٤۲٥ الحديث ۹؛ و انظر: «الفقيه» ج ۳ ص ۲۰ الحديث ۳۲٥۱، «التهذيب» ج ٦ ص ۳۰۸ الحديث ٥۹.

۲. لم أعثر عليه. نعم! قال الشّيخ الحرّ رحمه الله نفسه معلّقاً على الحديث: «أي: الحبس، فإنّه حقٌّ»، راجع: «وسائل الشيعة» نفس المجلّد و الصفحة.

الرواية الثانية

«محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي‌عمير عن عليّ بن أبي‌حمزة عن أبي‌بصير عن أبي‌جعفر عليه السلام في حديث: إنّ شاباً قال لأميرالمؤمنين عليه السلام: إنّ هؤلاء النفر خرجوا بأبي معهم في السفر فرجعوا و لم‌يرجع أبي، فسألتهم عنه، فقالوا: مات، فسألتهم عن ماله، فقالوا: ما ترك مالاً؛ فقدّمتهم إلى الشريح فاستحلفهم و قد علمت انّ أبي خرج و معه مالٌ كثيرٌ؛ فقال أميرالمؤمنين عليه السلام: و اللّه لأحكمنّ بينهم بحكمٍ ما حكم به خلقٌ قبلي إلّا داود النبيّ عليه السلام. يا قنبر! ادع لي شرطة الخميس، فدعاهم فوكّل بكلّ رجلٍ منهم رجلاً من الشرطة، ثمّ نظر إلى وجوههم فقال: ماذا تقولون؟ تقولون انّي لا أعلم ما صنعتم بأبي هذا الفتى؟ إنّي إذاً لجاهلٌ!. ثمّ قال: فرّقوهم و غطّوا رؤوسهم. قال: ففرّق بينهم و أقيم كلّ رجلٍ منهم إلى اسطوانةٍ من أساطين المسجد و رؤوسهم مغطّاةٌ بثيابهم. ثمّ دعا بعبيداللّه بن أبي‌رافعٍ كاتبه فقال: هات صحيفةً و دواةً، و جلس أميرالمؤمنين عليه السلام في مجلس القضاء و جلس الناس إليه؛ فقال لهم: إذا أنا كبّرت فكبّروا. ثم قال للناس: اخرجوا، ثمّ دعا بواحدٍ منهم فأجلسه بين يديه و كشف عن وجهه ثمّ قال لعبيداللّه: اكتب اقراره و ما يقول، ثمّ أقبل عليه بالسؤال فقال له أميرالمؤمنين عليه السلام: في أيّ يومٍ خرجتم من منازلكم و أبو هذا الفتى معكم؟ فقال الرجل: في يوم كذا و كذا؛ فلمّا سأله عن جميع ما يريد كبّر أميرالمؤمنين عليه السلام و كبّر الناس جميعاً. فارتاب أولئك الباقون و لم‌يشكّوا انّ صاحبهم قد أقرّ عليهم و على نفسه؛ فأمر أن يغطّى رأسه و ينطلق به إلى السجن. ثمّ دعا بآخر فأجلسه بين يديه و كشف عن وجهه و قال: كلّا!

زعمتم انّي لاأعلم ما صنعتم؟ فقال: يا أميرالمؤمنين! ما أنا إلّا واحدٌ من القوم و قد كنت كارهاً لقتله. فأقرّ؛ ثمّ دعا بواحدٍ بعد واحدٍ كلّهم يقرّ بالقتل و أخذ المال»[۱].

السند مصحّحٌ، و لابأس بعليّ بن أبي حمزة، و ذلك لما فصّلنا الكلام حوله في ما مضى من هذه الرسالة من أنّ الرجل و إن انحرف عن الحقّ فآل مآل أمره إلى ما آل إليه، و لكنّ الأصحاب لم يرووا عنه شيئاً في زمن انحرافه، فلابأس بما يوجد من رواياته في مصادر القوم الروائيّة؛ لأنّها كلّها ترجع إلى زمن استقامته على الحقّ. أضف إلى ذلك وقوع ابن أبي‌عميرٍ في السند قبله، فالرواية مصحّحةٌ.

و دلالتها على توسّله عليه‌السلام بالاحتيال على المتّهمين ليقرّوا بما فعلوه من القتل واضحةٌ.

النكتة الثالثة

لاريب في وقوع التعارض بين ما روى من سيرة أميرالمؤمنين عليه‌السلام في قضائه و بين روايات الباب، إذ المرويّ من سيرته عليه‌السلام مملوٌ من أخذ الإقرار بالتخويف ـ كما قال عليه‌السلام في الرواية الأولى من روايات النكتة الثانية من نكت مسألتنا هذه: «أتعرفيني؟ أنا عليّ بن أبي‌طالبٍ و هذا سيفي» ـ، بينما قال عليه‌السلام نفسه في الرواية الخامسة من روايات النكتة الرابعة من نكت المسألة الأولى: «... و إن اعترف سقط عنه لمكان التخويف». فما هو الوجه في الجمع بين روايات الباب و بين ما روي من سيرته عليه‌السلام؟.

الظاهر وجوب حمل سيرته عليه‌السلام على موارد الضرورة، و من المقرّر في فقه أهل البيت انّ «الضرورات تبيح المحظورات»، فلايصحّ تخصيص روايات الباب بالمرويّ من

---

۱. راجع: «وسائل الشيعة» ج ۲۷ ص ۲۷۹ الحديث ۳۳۷٦۳، «الكافي» ج ۷ ص ۳۷۱ الحديث ۸؛ و انظر: «الفقيه» ج ۳ ص ۲٤ الحديث ۳۲۵۵، «التهذيب» ج ٦ ص ۳۱٦ الحديث ۸۲

سيرته عليه السلام.

و إلى أنّ أحكامه لم تكن على الطريق المعتاد في باب القضاء أشار عليه السلام حيث قال:

«و اللّه لأحكمنّ بينهم بحكمٍ ما حكم به خلقٌ قبلي إلّا داود النبيّ عليه السلام»؛

و بقوله عليه السلام:

«أنا أوّل من فرّق بين الشاهدين إلّا دانيال النبيّ عليه السلام»؛

إذ المستفاد منهما انّ النبيّ صلى الله عليه و آله لم يكن يحكم بين الناس بهذا النمط، كما انّ أميرالمؤمنين عليه السلام لم يكن يفرّق بين الشاهدين في جميع موارد قضائه. فلامناص من حمل سيرته عليه السلام على الضرورة المبيحة للمحضورات، و لاريب في أنّه هو المتيقّن منها، فلايمكن الاستناد إلى سيرته عليه السلام و تخصيص روايات الباب بها. و هذا كلّه ظاهرٌ.

***

المبحث الخامس

هل يجوز للحاكم أن يستند إلى علمه

المبحث الخامس

هل يجوز للحاكم أن يستند إلى علمه؟

هذا المبحث عقدناه للتحقيق حول مسألةٍ هامّةٍ قد كثر فيها الخلاف و طال التشاجر فيها بين الأصحاب؛ و هي: هل يجوز للحاكم و القاضي أن يعتمد على علمه فيحكم على مقتضاه؟؛ و بعبارةٍ أخرى: هل ينوب علمه عن البيّنة و اليمين في ترتّب الأحكام عليهما؟.

ثمّ الكلام هيهنا ـ تبعاً للمحقّق الحلّي رحمه الله [1] في الشرايع ـ يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في علم المعصوم عليهم السلام؛

المقام الثاني: في علم غيرهم من القضاة.

ففي المبحث مسألتان.

---

١. حيث فصّل بين الإمام عليه السلام و غيره من القضاة، فقال رحمه الله: «الإمام عليه السلام يقضي ... و غيره من القضاة يقضي ...»؛ راجع: «شرائع الإسلام» ج ١ ص ٦٧.

المسألة الأولى

هل يجوز للإمام أن يعتمد على علمه؟

ذهب المحقّق‌ إلى أنّ الإمام يجوز له أن يعتمد على علمه في باب القضاء لوحصل له من الطرق المتعارفة؛ أمّا علمي النبوّة و الإمامة، فلايقضي النبيّ و لا الإمام على مقتضاه[1]. فلورأى أنّ رجلاً قد قتل رجلاً آخر أو سرق ماله يجوز له أن يحكم عليه بالقصاص أو إجراء الحدّ من غير أن يحتاج إلى إقامة بيّنةٍ في ذلك. و لافرق عنده في ذلك بين حقوق اللّه و حقوق الناس.

ثمّ تبعه في ذلك الرأي المحقّق صاحب الجواهر[2]، و استدلّ له بأدلّةٍ ستّةٍ؛ و المشهور وافقها فيه أيضاً.

و في المسألة نكاتٌ:

النكتة الأولى

المختار عدم جواز اعتماد الإمام على علمه في باب القضاء كما أنّه لايجوز لغيره الاستناد إليه. فيجب علينا أن نفصّل الكلام حول الأدلّة الّتي أقامها صاحب الجواهر تأييداً لمرامه حتّي نرى مدى دلالتها عليه.

النكتة الثانية

هذا سرد أدلّةٍ ذكرها صاحب‌الجواهر، نذكر كلّ واحدٍ منها ثمّ نبدو ما لنا من الأنظار و الملاحظات حوله. فنقول:

---

١. هذا التفصيل غير موجودٍ في كلام المحقّق، إذ قوله: «الإمام يقضي بعلمه مطلقاً» ـ راجع: نفس المصدر ـ مطلقٌ. نعم! يمكن أن يقال: المترأى من لفظة العلم في المقام العلم الحاصل من الطرق المتعارفة.

٢. راجع: «جواهر الكلام» ج ٤٠ ص ٨٦

الأوّل من أدلّته:

انعقاد الإجماع عليه، كما حكاه[١] عن محكيّ الإنتصار[٢] و الغنية[٣] و الإيضاح[٤] و نهج الحقّ[٥] و غيرها[٦].

و يلاحظ عليه:

أوّلاً: انّه لااعتماد على إجماعات الإنتصار و الغنية، و هذا معلومٌ لمن كان عارفاً بمتوننا الفقهيّة؛

و ثانياً: هذا الإجماع معلوم المدركيّة ـ كما سيشير صاحب الجواهر رحمه الله إلى مداركه ـ، فليس بحجّةٍ في المقام.

الثاني من أدلّته:

قال:

«مضافاً على قول عليّ عليه السلام لشريح لمّا تخاصم مع من عنده درع طلحة: ويلك ـ أو ويحك ـ إمام المسلمين يؤمّن من أمورهم على ما هو أعظم من هذا»[٧].

قوله هذا يشير إلى روايةٍ أوردها صاحب الوسائل رحمه الله في الرواية السادسة من الباب

---

١. راجع: نفس المصدر.
٢. راجع: «الإنتصار» ص ٤٨٦ المسألة ٢٧١.
٣. راجع: «الغنية» ص ٤٣٦.
٤. راجع: «إيضاح الفوائد» ج ٤ ص ٣١٢.
٥. راجع: «نهج الحقّ» ص ٥٦٣.
٦. في المسالك: «ظاهر الأصحاب الاتّفاق على أنّ الإمام عليه السلام يحكم بعلمه مطلقاً»؛ راجع: «مسالك الأفهام» ج ١٣ ص ٣٨٣، و انظر: «قواعد الأحكام» ج ٣ ص ٤٣٠، «المهذّب البارع» ج ٤ ص ٤٦١.
٧. راجع: «جواهر الكلام» ج ٤٠ ص ٨٦، و انظر: «كشف اللثام» ج ١٠ ص ٥٥.

الرابع عشر من أبواب كيفيّة الحكم. فراجعها![1].

و يلاحظ عليه: إنّ قوله عليه السلام لا يدلّ على جواز قضاء الإمام على مقتضى علمه، كما رُوي عن النبيّ صلى الله عليه و آله انّه قال:

«انّي أقضي عليكم بالبيّنات و الأيمان»[2].

بل له دلالةٌ على تأييد الإمام في جميع أقواله و أفعاله، و بينهما بونٌ بعيدٌ.

الثالث من أدلّته:

التمسّك بجملةٍ من الآيات الكريمات، و هي قوله ـ تعالى ـ:

﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي ٱلْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِالْحَقِّ﴾[3]؛

و قوله:

﴿أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾[4]؛

و قوله:

﴿وَ إِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ﴾[5].

قال رحمه الله في تقريب الاستدلال بها:

«و إن حكم بعلمه فقد حكم بالحقّ و العدل و القسط»[6].

---

۱. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ۲۷ ص ۲٦٥ الحديث ۳۳۷۳۷.

۲. راجع: «الكافي» ج ۷ ص ٤۱٤ الحديث ۱، «التهذيب» ج ٦ ص ۲۲۹ الحديث ۳، «وسائل الشيعة» ج ۲۷ ص ۲۳۲ الحديث ۳۳٦٦۳.

۳. كريمة ۲٦ صٓ.

٤. كريمة ٥۸ النساء.

٥. كريمة ٤۲ المائدة.

٦. راجع: «جواهر الكلام» ج ٤۰ ص ۸٦ و هذا كما عن الشّيخ رحمه الله حيث قال: «و من حكم بعلمه فقد حكم بالعدل و الحقّ»؛ راجع: «الخلاف» ج ٦ ص ۲٤٤ المسألة ٤۱. و عن الفاضل الأصفهانيّ رحمه الله: «ومن حكم بعلمه فقد حكم بالحقّ و بالعدل»؛ راجع: «كشف اللثام» ج ۹ ص ٥٥.

و يلاحظ عليه: انّه لاخلاف في وجوب الحكم بالحقّ، و لافرق في ذلك بين أن يكون الحاكم إماماً أو فقيهاً جامعاً لشرائط القضاء. بل الكلام كلّه في أنّه هل يجوز للإمام أن يقضي بعلمه؟ فلو لم يجز له ذلك يكون حكمه حكماً باطلاً على غير سبيل العدل و القسط. فيجب عليه أن يثبت أوّلاً جواز تعويله عليه السلام على علمه في القضاء ثمّ يتمسّك بالآيات ثانياً؛ إذ التمسّك بالآيات في المقام قبل اثبات أصل الجواز يكون من باب التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، و لاخلاف بين الأصوليّين في قبحه و بطلانه.

الرابع من أدلّته:

التمسّك بما رواه حسين بن خالد[١]، و نصّه:

«و عن عليّ بن محمّدٍ عن محمّد بن أحمد المحموديّ عن أبيه عن يونس عن الحسين بن خالدٍ عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: الواجب على الإمام إذا نظر إلى رجلٍ يزني أو يشرب الخمر أن يقيم عليه الحدّ و لايحتاج إلى بيّنةٍ مع نظره، لأنّه أمين الله في خلقه؛ و إذا نظر إلى رجلٍ يسرق فالواجب عليه أن يزجره و ينهاه و يمضي و يدعه. قلت: و كيف ذلك؟ قال: لأنّ الحقّ إذا كان لله فالواجب على الإمام إقامته، و إذا كان للناس فهو للناس»[٢].

و استشهد رحمه الله بقوله عليه السلام: «و لايحتاج إلى بيّنةٍ مع نظره».

و يلاحظ عليه:

أوّلاً: انّ سنده ضعيفٌ بحيث لايمكن الركون إليه، لأنّ أحمد المحموديّ[٣] و

١. راجع: «جواهر الكلام» ج ٤٠ ص ٨٦؛ و انظر: «كشف اللثام» ج ١٠ ص ٥٥.

٢. راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٨ ص ٥٧ الحديث ٣٤٢٠٤، «الكافي» ج ٧ ص ٢٦٢ الحديث ١٥؛ و انظر: «التهذيب» ج ١٠ ص ٤٤ الحديث ١٥٧.

٣. في كون أحمد المحموديّ من المجاهيل نظرٌ، إذ هو أبوعليّ أحمد بن حمّاد المروزيّ المحموديّ، و لايبعد القول بحسنه و وثاقته؛ راجع: «مستدركات علم رجال الحديث» ج ١ ص ٣٠٢

ابنه [١] كليهما مجهولان؛ و استشكل بعضهم في حسين بن خالد [٢] أيضاً و إن لم‌يكن عندنا به بأسٌ. و كيف كان فالسند في غاية الضعف.

و ثانياً: الحديث قد أعرض الأصحاب عنه، لأنّه قد فصّل بين حقوق اللّه ـ تعالى ـ و بين حقوق الناس، بينما انّ المشهور لم‌يفرّقوا بين الحقوقين في الحكم، كما قال المحقّق نفسه: «الإمام يقضي بعلمه مطلقاً» [٣]؛ ثمّ زاد عليه صاحب الجواهر رحمهما الله فقال: «في حقّ اللّه و في حقّ الناس» [٤].

و ثالثاً: الحديث معارضٌ بغيره من الصحاح، و قد أوردناها في النكتة الرابعة من نكات المبحث الثالث المتقدّمة، و فيها قد عدّ الإمام السرقة من حقوق اللّه، بينما انّ الموجود في رواياتنا هذه عدّها من حقوق الناس.

فتحصّل ممّا قلنا انّ الرواية سقيمةٌ سنداً، و معرضٌ عنها عند الأصحاب، و معارضةٌ بغيرها من الصحاح، فلايجوز الاعتماد عليها.

الخامس من أدلّته:

قال رحمه الله:

«و لوجوب تصديق الإمام في كلّ ما يقوله و كفر مكذّبه، و لذا قتل

الرقم ٩٢٠؛ و انظر: «معجم رجال الحديث» ج ٢ ص ٣٦٩ الرقم ١٠٣٤.

١. قال العلّامة النمازيّ رحمه الله في وصفه: «ثقةٌ جليلٌ»، و له تحقيقٌ حوله: راجع: «مستدركات علم رجال الحديث» ج ٦ ص ٤١٢ الرقم ١٢٤٧٢؛ و انظر: «معجم رجال الحديث» ج ١٥ ص ٥٩ الرقم ١٠١٧٧.

٢. لم أعثر على من استشكل فيه، حيث أهمل ذكره بعضهم كالنجاشيّ و العلّامة رحمهما الله. و ذكره الشّيخ رحمه الله من دون أن يذكر فيه شيءٌ؛ راجع: «رجال الطوسيّ» ص ٣٣٤ الرقم ٤٩٧٥؛ و انظر: «منتهى المقال» ج ٣ ص ٣٦ الرقم ٨٦٥، «تنقيح المقال» ١ ص ٣٢٧ الرقم ٢٨٩٨.

٣. راجع: «شرائع الإسلام» ج ٤ ص ٦٧.

٤. راجع: «جواهر الكلام» ج ٤٠ ص ٨٦.

أميرالمؤمنين عليه السلام خصم النبيّ صلى الله عليه وآله لمّا تخاصما إليه في الناقة و ثمنها»[١].

الرواية أوردها صاحب الوسائل رحمه الله في الباب الثامن عشر من أبواب كيفيّة الحكم[٢]، فراجعها!.

و يلاحظ عليه: أن لا ربط لها بالمقام. إذ من البيّن الّذي لاريب فيه وجوب تصديق النبيّ صلى الله عليه وآله و الإمام عليه السلام في جميع أقوالهم و أفعالهم، بل وجوب الحكم بكفر مكذّبهم و منكرهم كما انّه يجب قتله ـ كما فعله أميرالمؤمنين عليه السلام ـ. أمّا جواز القضاء لهم بمقتضى علمهم فلايستفاد من الرواية، بل لا ربط لها به.

و يؤيّده انّ أميرالمؤمنين عليه السلام ما حكم على مقتضى علمه، بل حكم بوجوب قتل منكر النبيّ صلى الله عليه وآله الّذي أنكره في قوله، فالحديث أجنبيٌّ عن المقام.

السادس من أدلّته:

التمسّك بكون الإمام معصوماً، فلايصدر منه ما يخالف الواقع؛ قال رحمه الله:

«هذا مع براءة ساحة الإمام عليه السلام لعصمته عن التُّهْمَة ـ أو: عن التُّهَمَة ـ »[٣].

و يلاحظ عليه: أن لاخلاف في عصمة الإمام و براءة ساحته عن الخطأ، فلايكون متّهماً. و لكن هذا لايدلّ على أنّه يجوز له أن يحكم على مقتضى علمه، كما انّه لايدلّ على جواز حكمه على مقتضى علمه الخاصّ به ـ المسمّى بعلم الإمامة ـ؛ و إليه يشير قوله صلى الله عليه وآله:

---

١. راجع: «جواهر الكلام» ج ٤٠ ص ٨٧؛ و انظر: «كشف اللثام» ج ١٠ ص ٥٦.

٢. و هي الأولى من روايات الباب؛ راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٧ ص ٢٧٤ الحديث ٣٣٧٥٩؛ و انظر: «الفقيه» ج ٣ ص ١٠٥ الحديث ٣٤٢٥.

٣. راجع: «جواهر الكلام» ج ٤٠ ص ٨٧ و عن ثاني الشهيدين رحمه الله: «لعصمته المانعة من تطرّق التهمة و علمه المانع من الخلاف»؛ راجع: «مسالك الأفهام» ج ١٣ ص ٣٨٣. و عن الفاضل الأصفهاني رحمه الله: «هذا مع براءة ساحة الإمام لعصمته عن التهمة»؛ راجع: «كشف اللثام» ج ١٠ ص ٥٦.

«إنّما أقضي عليكم بالبيّنات و الأيمان»[١].

فعصمتهم عليهم السلام لاتدلّ على صحّة استخلاف علمهم عن البيّنة؛ و هذا كلّه واضحٌ.

فتحصّل ممّا قلنا انّه لايجوز للمعصوم أن يحكم على حسب علمه غير المكتسب من الطرق المتعارفة ـ كالرؤية و السماع ـ، بل عليه أيضاً أن يعوّل على الطرق المبيّنة في باب القضاء[٢].

---

١. راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٧ ص ٢٣٢ الحديث ٣٣٦٦٣، «الكافي» ج ٧ ص ٤١٤ الحديث ١؛ و انظر: «التهذيب» ج ٦ ص ٢٢٩ الحديث ٣، «مستدرك الوسائل» ج ١٧ ص ٣٦٦ الحديث ٢١٥٩٤.

٢. و انظر: «إيضاح الفوائد» ج ٤ ص ٣١٣، «جامع المدارك» ج ٦ ص ١٤.

المسألة الثانية

هل يجوز لغير الإمام أن يعتمد على علمه؟

قد فرغنا عن البحث عمّا يرجع من المسألة إلى الإمام عليه السلام، و علينا أن نبحث عمّا يرجع منها إلى غير المعصوم، فالموضوع في المسألة الثانية هو جواز تعويل الفقيه في باب القضاء على علمه و استخلاف علمه عن البيّنة و الإقرار و أمثالها ـ ممّا بُيّن في كتاب القضاء ـ أو عدم جوازه.

و لنفصّل الكلام حوله في نكاتٍ.

النكتة الأولى

يجب علينا أن ننبّه على أن ليس في المسألة نصٌّ يبيّن الحكم، فجميع الأدلّة الّتي تمسّك بها القوم ليس إلّا من باب الاستظهار من الأدلّة، أمّا النصّ الصريح فلم يوجد فيها.

النكتة الثانية

قد كثر في المسألة الخلاف بين الأعلام، و ذلك لأمرين:

الأوّل: عدم وجود نصٍّ صريحٍ فيها ـ كما أشرنا إليه في المسألة الأولى ـ؛

الثاني: كون المسألة من مهامّ الأمور الّتي لها دورٌ بنّاءٌ في المجتمع، إذ لها وجهةٌ عمليّةٌ زيادةً على ما لها من الوجهة العلميّة.

النكتة الثالثة

قد أشرنا الى كثرة الآراء في المسألة، إليك تفصيلها:

الأوّل: القول بالجواز مطلقاً، سواءٌ في ذلك بين أن يوجد أيمانٌ أو بيّنةٌ، أم لم يوجد. و هو مختار المشهور[1].

---

١. قال الشيخ الأعظم رحمه الله: «ظاهر الأدلّة و فتاوى الأصحاب عدم الفرق بين العلمين ... فالأقوى أنّه كذلك يقضي بعلمه مطلقاً»؛ راجع: «كتاب القضاء» ـ له ـ ص ٩٤. و انظر: «الانـتصار»

الثاني: القول بعدم الجواز مطلقاً، و هو اختيار الشيخ في النهاية[١] و ابن الجنيد[٢]. نعم! ذهب الشيخ إلى الجواز بالنسبة الى الامام، أمّا ابن الجنيد فذهب إلى أنّ الامام و الفقيه سيّان في الحكم بعدم الجواز مطلقاً؛ و هو المختار في المسألة.

الثالث: القول بالتفصيل، فيجوز في حقّ اللّه بينما انّه لايجوز في حقّ الناس، و قد مال إليه صاحب الشرايع رحمه الله و إن لم يذهب إليه، و قد وصفه بأنّه أصحّ الأقوال في المسألة[٣].

الرابع: القول بالتفصيل أيضاً، و لكن بالبناء على الجواز في حقّ الناس و عدم الجواز في حقّ اللّه، و هو خيرة الحلبي رحمه الله[٤].

ص ٤٨٧، «الخلاف» ج ٦ ص ٢٤٤ المسألة ٤١، «السرائر» ج ٢ ص ١٧٩، «كشف اللثام» ج ١٠ ص ٥٧، «كتاب القضاء» ـ للمحقّق الآشتياني رحمه الله ـ ص ٥٠.

١. قال رحمه الله: «و إذا شاهد الامام من يزني أو يشرب الخمر كان عليه أن يقيم الحدّ عليه و لاينتظر مع مشاهدته قيام البيّنة و لا الإقرار؛ و ليس ذلك لغيره، بل هو مخصوصٌ به. و غيره و إن شاهد يحتاج إلى أن يقوم له البيّنة أو إقرارٌ من الفاعل»؛ راجع: «النهاية و نكتها» ج ٣ ص ٢٨٥. و ذهب في المبسوط إلى الجواز بالنسبة إلى غير الإمام أيضاً؛ راجع: «المبسوط» ج ٨ ص ١٦٦.

٢. قال المرتضى رحمه الله: «... أبوعليّ بن الجنيد ... يذهب إلى أنّه لايجوز للحاكم أن يحكم بعلمه في شيءٍ من الحقوق و لا الحدود»؛ راجع: «الإنتصار» ص ٢٣٦. و من الغريب ما نقله عنه بعد صفحاتٍ، قال: «و وجدت لابن الجنيد كلاماً في هذه المسألة غير محصّلٍ ... و رأيته يفرّق بين علم النبي صلى الله عليه وآله بالشيء و بين علم خلفائه و حكّامه»؛ راجع: نفس المصدر ص ٢٤٢؛ و انظر: «كتاب القضاء» ـ للشّيخ الأعظم رحمه الله ـ ص ٩٤.

٣. هذا؛ و نصّه رحمه الله: «الإمام عليه السلام ... و غيره من القضاة يقضي بعلمه في حقوق الناس و في حقوق اللّه ـ سبحانه ـ على قولين، أصحّهما القضاء»؛ راجع: «شرائع الإسلام» ج ٤ ص ٦٧. و لتفصيل مرامه راجع: «جواهر الكلام» ج ٤٠ ص ٨٨.

٤. هذا؛ و الموجود من نصّ الحلبي رحمه الله لايساعد ما في المتن حيث أطلق و قال: «له أن يحكم بعلمه»؛ راجع: «الكافي في الفقه» ص ٤٢٨. نعم! قال ابن حمزة رحمه الله: «يجوز للحاكم المأمون الحكم بعلمه في حقوق الناس، و للإمام في جميع الحقوق»؛ راجع: «الوسيلة» ص ٢١٨.

النكتة الرابعة

القول الأوّل ـ و هو القول بالجواز مطلقاً ـ هو الأهمّ من بين الأقوال، نظراً إلى ذهاب المشهور إليه. و قد اختاره أفضل المتأخّرين صاحب الجواهر رحمه الله؛ و استدلّ له بوجوهٍ من الأدلّة لاتخلو عن شيءٍ. و هذه الأدلّة بعضها مشتركٌ مع ما استدلّ به في المسألة الأولى، و بعضها مختصٌّ بمسألتنا هذه.

و كيف كان فعلينا أن نذكر ما ذكره من الأدلّة أوّلاً، ثمّ نبدوا ما لنا من الآراء و الملاحظات حول كلّ واحدٍ منها.

النكتة الخامسة

ذكرنا انّ صاحب الجواهر اختار ما اختاره المشهور من الأقوال، و استدلّ له بوجوهٍ من الأدلّة. و هي:

الأوّل من أدلّته:

التمسّك بالإجماع. و هو العمدة من أدلّته. و هذا الدليل مشتركٌ مع ما ذكره في الدليل الأوّل من أدلّة المسألة الأولى [1].

و يلاحظ عليه ـ كما أشرنا إليه هناك ـ: انّ التمسّك بالإجماع في المسألة لاحظّ له من الصواب، و ذلك لأمرين:

الأوّل: كون هذا الإجماع مقطوع المدركيّة، و لا أقلّ من كونه محتمل المدركيّة؛

الثاني: كثرة الخلاف بين الأعلام و ذهاب كلّ طائفةٍ منهم إلى قولٍ يمنعنا عن قبول انعقاد الإجماع فيها، فلاإجماع في المسألة أصلاً.

و من الغريب انّ صاحب الجواهر رحمه الله يحكي الأقوال أوّلاً ثمّ يدّعي انعقاد الإجماع على

---

١. راجع: «جواهر الكلام» ج ٤٠ ص ٨٨.

واحدٍ منها[١]!.

الثاني من أدلّته:

التمسّك بما استظهره من جملةٍ من الكريمات القرآنيّة[٢]، كقوله ـ سبحانه و تعالى ـ:

﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾[٣]؛

و قوله:

﴿أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدلِ﴾[٤]؛

و قوله:

﴿وَ إِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ﴾[٥].

و كقوله:

﴿إِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾[٦].

و يلاحظ عليه: انّ هذا ليس إلّا من باب التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، و لاخلاف في قبحه و عدم حجّيّته. و قد فصّلنا الكلام فيه في ملاحظاتنا على الثالث من الأدلّة الّتي ذكرها هذا الفقيه العظيم في المسألة الأولى؛ و لانعيده حذراً عن التطويل، فراجعه!.

الثالث من أدلّته:

التمسّك بما استدلّ به من حكم العقل بوجوب العمل بعلمه، و له تقريراتٌ، نذكر هيهنا ما هو الأهمّ منها:

---

١. حكاه عن جمع من الأعلام ثمّ قال ﷺ: «و هو الحجّة»؛ راجع: نفس المصدر.
٢. راجع: نفس المصدر أيضاً.
٣. كريمة ٢٦ صٓ.
٤. كريمة ٥٨ النساء.
٥. كريمة ٤٢ المائدة.
٦. كريمة ٨ المائدة.

التقرير الأوّل: ما ذكره المرتضى في الانتصار ردّاً على ابن الجنيد رحمهما الله[١]، و قد ذكره صاحب الجواهر رحمه الله و أصرّ عليه[٢]، و تقريره: لو لم يعمل القاضي بعلمه يلزم منه فسقه[٣]، و هذا يجري في موارد:

منها: لو طلّق رجلٌ زوجته بمحضرٍ من القاضي بعد أن طلّقها مرّتين فزوّجها ثمّ بعد أن طلّقها لمرةٍ ثالثةٍ أنكر الطلاق حذراً عن أن تصير زوجته زوجةً للمحلّل، فللقاضي هيهنا صورتان:

الأولى: أن يحكم بالفراق بينهما، و لامعنى لهذه الصورة إلّا وجوب عمله على مقتضى علمه؛

الثانية: أن يستحلف الزوج المنكر، فإذا حلف بأنّه لم يطلّقها يحكم بعدم الطلاق، و هذا يؤدّي إلى وقوع الزنا كلّما قارب الرجل زوجته، و لا معنى له إلّا كون القاضي قيّاداً فاسقاً، فعدم كون علم القاضي منجّزاً للحكم يؤدّي إلى كونه فاسقاً[٤].

و يلاحظ عليه: إنّ هذا التقرير العقليّ ليس إلّا المصادرة على المطلوب، إذ الكلام كلّه في حجّيّة علم القاضي، فلوكان علمه حجّةً يلزم أن يحكم على مقتضاه، و إن لم يكن حجّةً فلوحكم على طبقه يكون فاسقاً أيضاً. فعلى المرتضى رحمه الله و من وافقه في هذا التقرير أن يثبتا أوّلاً حجّيّة علم القاضي ثمّ أن يتمثّلا له بهذا التمثيل؛ فكما يصحّ أن يقال: لوكان علمه حجّةً و لم يحكم على مقتضاه يكون فاسقاً، يصحّ أن يُقال: لو لم يكن حجّةً فحكم على مقتضاه

---

١. راجع: «الانتصار» ص ٤٨٨.
٢. راجع: «جواهر الكلام» ج ٤٠ ص ٨٨.
٣. كما عن الشّيخ رحمه الله أيضاً: «لو لم يقض بعلمه أفضى إلى إيقاف الأحكام أو فسق الحكّام»؛ راجع: «الخلاف» ج ٦ ص ٢٤٤ المسألة ٤١؛ و انظر: «المبسوط» ج ٨ ص ١٦٥، «مختلف الشيعة» ج ٨ ص ٣٨٣، «القضاء و الشهادات» ـ للشّيخ الأعظم رحمه الله ـ ص ٩٤.
٤. و انظر: «كشف اللثام» ج ١٠ ص ٥٨.

يكون فاسقاً أيضاً. فليس هذا التقرير إلّا مصادرةً على المطلوب.

و من ذلك الباب ما أجمع عليه الأعلام ـ كصاحب الجواهر نفسه ـ من إجزاء الحكم الظاهريّ عن الحكم الواقعيّ في باب الاجتهاد و التقليد، كما إذا أفتى فقيهٌ بوجوب إخراج الخمس من الهديّة، و أفتى فقيهٌ آخر بأن لا خمس فيها، ثمّ كان الأوّل ضيفاً للثاني فلاخلاف في أنّه يجوز للأوّل أن يأكل من طعام الثاني مع علمه بأنّ الطعام عُمل من لحمٍ غير مخمّسٍ مهداةٍ إلى الثاني.

و كما في درهم الودعيّ، إذ القاضي يعلم بأنّ حكمه بتنصيف الدرهم الباقي ليس إلّا حكماً بالباطل، لتعلّقه بأحدهما فقط، لا بكليهما. و نظيرهما كثيرٌ.

فما كان جواب صاحب الجواهر رحمه الله عنهما هو نفس جوابنا عمّا مثّل به.

التقرير الثاني ـ و هو تقريرٌ آخر من دلالة العقل على وجوب عمله بعلمه ـ، قال رحمه الله ما حاصله: لاخلاف في كون البيّنة حجّةً في باب القضاء، فلوكانت البيّنة حجّةً يلزم أن يكون العلم أيضاً حجّةً، و الأولويّة هي الحاكمة بذلك. فكون البيّنة حجّةً في المقام يدلّ بالفحوى و الأولويّة على كون العلم حجّةً أيضاً في المقام[1].

و يلاحظ عليه:

أوّلاً: انّ هذا التقرير ليس إلّا من باب القياس، إذ لم تثبت أولويّة العلم من البيّنة في باب القضاء؛

و ثانياً: مبنى الشارع في باب القضاء على تحديد الحدود و تضييق مواردها. و لذلك لم يثبت الحكم في هذا الباب بالخبر الواحد مع حجّيّته في غيره من الأبواب؛ و لذلك أيضاً

---

١. قال رحمه الله: «مضافاً إلى ظهور كون العلم أقوى من البيّنة المعلوم إرادة الكشف منها»؛ راجع: «جواهر الكلام» ج ٤٠ ص ٨٨. و عن العلّامة رحمه الله: «و لأنّ العلم أقوى دلالةً من الظنّ، و إذا جاز الحكم مع الظنّ جاز مع العلم على طريق الأولى»؛ راجع: «مختلف الشيعة» ج ٨ ص ٤٠٦.

حَكَمَ بأنّ البيّنة ليست بحجّةٍ في باب الزنا، بل ثبوته يحتاج إلى شهادة أربعةٍ من العدول.

فقوله رحمه الله: «كون البيّنة حجّةً في المقام يدلّ بالفحوى و الأولويّة على كون العلم حجّةً في المقام» كلامٌ لا واقع له.

التقرير الثالث ـ من دلالة العقل على وجوب عمله بعلمه، و تقرير الدليل ـ: لو لم يكن علم القاضي حجّةً له فحكم على خلاف مقتضى علمه لا يكون جاداً في حكمه، و ليس الحكم إلّا من باب الإنشاء، و لا إنشاء إلّا إذا كان المنشيء نفّاذاً، فعدم كون علمه حجّةً يؤدّي إلى انسداد باب الحكم عليه.

فعلى سبيل المثال لو علم أنّ زيداً قد سرق مال عمروٍ و لكن لم تنهض البيّنة على ثبوت كونه سارقاً لا يمكن له أن يحكم ببراءته، لعلمه بكونه سارقاً، فلا يكون جاداً نفّاذاً في الحكم ببراءته، هذا من ناحيةٍ؛ و من ناحيةٍ أخرى لا يمكن له الحكم بقطع يده نظراً إلى أنْ ليس علمه حجّةً في المقام، فينسدّ إذاً باب الحكم عليه.

و يلاحظ عليه: ما ذكرناه في الردّ على دليله الثالث، إذ كما يجب على القاضي أن يحكم بتنصيف الدرهم الباقي بين المودِع و الودعيّ، كذلك يجب عليه أن يحكم ببراءته، و هذا كلّه واضحٌ.

الرابع من أدلّته:

جملةٌ[1] من رواياتٍ قد استدلّ به القوم انتصاراً لما هو المشهور بينهم، و نأتي بها هيهنا. و قبل الخوض في صلب الروايات ننبّه على شيءٍ قد أشرنا إليه في النكتة الأولى من نكات مسألتنا هذه أيضاً؛ و هو:

لم يوجد في هذه المسألة نصٌّ يبيّن الحكم، بل جميع الروايات الّتي تمسّك بها القوم ليس إلّا من باب الاستظهار، و هذا يظهر بالتأمّل فيما سنتلوا عليك من الروايات.

---

١. هذا الدليل غير موجودٍ في الجواهر.

الرواية الأولى

«و عن عليّ بن محمّدٍ عن محمّد بن أحمد المحموديّ عن أبيه عن يونس عن الحسين بن خالدٍ عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: الواجب على الإمام إذا نظر إلى رجلٍ يزني أو يشرب الخمر أن يقيم عليه الحدّ و لايحتاج إلى بيّنةٍ مع نظره، لأنّه أمين الله في خلقه؛ و إذا نظر إلى رجلٍ يسرق فالواجب عليه أن يزجره و ينهاه و يمضي و يدعه. قلت: و كيف ذلك؟ قال: لأنّ الحقّ إذا كان للّه فالواجب على الإمام إقامته، و إذا كان للناس فهو للناس»[1].

السند ضعيفٌ، بل هو في غاية الضعف، لمكان محمّد بن أحمد المحموديّ و أبيه المجهولين[2]، و حسين بن خالدٍ و إن لابأس به عندنا و لكن قد ضعّفه بعضهم[3]، و كيف كان فالسند لايمكن الركون إليه. أما كيفيّة استدلالهم بها و ما لنا من الأنظار فيها فقد مضى في التعليق على نفس الرواية عند استشهادهم بها في المسألة الأولى المتقدّمة، فلانعيدها حذراً عن التطويل.

و لكن نقول باختصارٍ تامٍّ:

أوّلاً: الرواية ضعيفةٌ سنداً؛

و ثانياً: الرواية معرضٌ عنها عند الأصحاب، لأنّها قد فصّلت بين حقوق اللّه ـ تعالى ـ و حقوق الناس، بينما انّ المشهور ـ و منهم صاحب الجواهر رحمه الله نفسه ـ لم يفرّقوا بين الحقوقين

---

١. راجع ـ مع تغييرٍ يسيرٍ ـ: «وسائل الشيعة» ج ٢٨ ص ٥٧ الحديث ٣٤٢٠٤، «الكافي» ج ٧ ص ٢٦٢ الحديث ١٥؛ و انظر: «التهذيب» ج ١٠ ص ٤٤ الحديث ١٥٧، «الإستبصار» ج ٤ ص ٢١٦ الحديث ١٨.

٢. قد تكلّمنا فيهما قبل صفحاتٍ و أشرنا إلى أنّه لايبعد القول بتوثيقهما، و كيف كان فلايخفى ما لهما من جلالة القدر؛ فراجعه!.

٣. قد مضى بعض الكلام في حسين بن خالدٍ أيضاً؛ فراجعه!.

في الحكم؛

و ثالثاً: أنّها معارضةٌ بغيرها من الصحاح، و قد أوردناها في النكتة الرابعة من نكات المبحث الثالث المتقدّمة، و فيها قد عدّ الإمام السرقة من حقوق اللّه، بينما انّ الموجود في روايتنا هذه عدّها من حقوق الناس.

فتحصّل ممّا قلنا جميعاً انّ الرواية سقيمةٌ سنداً، و معرضٌ عنها عند الأصحاب، و معارضةٌ بغيرها من الصحاح، فلايجوز الإعتماد عليها ـ كما قد أومأنا إلى ذلك كلّه في التعليق عليها هناك ـ.

الرواية الثانية

ما رُوي من سيرة سيّدتنا الزهراء عليها السلام و أقوالها و أقوال أميرالمؤمنين عليه السلام في وقعة فدك. و قد تمسّك بها المرتضى رحمه الله في الانتصار [١]، ثمّ أوردها صاحب الجواهر قدس سره نقلاً عنه فأصرّ عليها أيضاً [٢].

و كيفيّة استدلالهم بها مجهولةٌ علينا.

و كيف كانت فيلاحظ عليها: أن لا ارتباط بين المرويّ من وقعة فدك و بين ما نحن فيه. نعم! لوكان تعيير الشيعة على أبي‌بكرٍ مستنداً إلى عدم قضائه بما كان يعلم من كون فدك ملكاً لسيّدتنا الزهراء عليها السلام فلماذا لم‌يعمل بعلمه و قد طلب منها البيّنة على قولها، لكان للاستشهاد به وجهٌ، و لكن هذا التقرير لم‌يرد في كلماتهم [٣]. فلايصحّ الاستشهاد به في المقام.

---

١. قال رحمه الله: «و كيف يخفى إطباق الإماميّة على وجوب الحكم بالعلم و هم ينكرون توقّف أبي‌بكرٍ عن الحكم لفاطمة ...»؛ راجع: «الإنتصار» ص ٤٨٧ المسألة ٢٧١.

٢. لم أعثر عليه؛ و انظر: المصدر ج ٤١ ص ١٤١.

٣. هذا؛ و الظاهر وروده في كلماتهم. قال الشّيخ الأعظم رحمه الله: «إنّ الإنكار على أبي‌بكرٍ لأجل انتزاع فدك من فاطمة ـ صلوات اللّه عليها ـ مع علمه بانتقالها إليها و بصدقها في دعواها التملّك

الرواية الثالثة

«و عنه عن أبيه عن ابن أبي‌عميرٍ عن عبدالرحمن بن الحجّاج قال: دخل الحكم بن عتبة و سلمة بن كهيلٍ على أبي‌جعفرٍ عليه‌السلام فسألاه عن شاهدٍ و يمينٍ... ـ و ساق الحديث إلى أن قال ـ: ثمّ قال عليه‌السلام: إنّ عليّاً عليه‌السلام كان قاعداً في مسجد الكوفة فمرّ به عبدالله بن قفل التميميّ و معه درع طلحة، فقال له عليٌّ عليه‌السلام: هذه درع طلحة أخذت غلولاً يوم البصرة؛ فقال له عبدالله بن قفل: اجعل بيني و بينك قاضيك الّذي رضيته للمسلمين. فجعل بينه و بينه شريحاً. فقال عليٌّ عليه‌السلام: هذه درع طلحة أُخذت غلولاً يوم البصرة، فقال له شريحٌ: هات على ما تقول بيّنةً، فأتاه بالحسن فشهد أنّها درع طلحة أُخذت غلولاً يوم البصرة. فقال شريحٌ: هذا شاهدٌ واحدٌ و لاأقضي بشهادة شاهدٍ حتّى يكون معه آخر؛ فدعا قنبر فشهد انّها درع طلحة أُخذت غلولاً يوم البصرة، فقال شريحٌ: هذا مملوكٌ و لاأقضي بشهادة مملوكٍ. قال: فغضب عليٌّ و قال: خذها، فإنّ هذا قضى بجورٍ ثلاث مرّات. قال: فتحوّل شريحٌ و قال: لاأقضي بين اثنين حتّى تخبرني من أين قضيت بجورٍ ثلاث مرّات؟ فقال له: ويلك ـ أو ويحك! ـ، إنّي لمّا أخبرتك انّها درع طلحة أخذت غلولاً يوم البصرة فقلت: هات على ما تقول بيّنةً، و قد قال رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله: حيثما وُجد غلولٌ أخذ بغير بيّنةٍ، فقلت: رجلٌ لم‌يسمع الحديث، فهذه واحدةٌ؛ ثمّ أتيتك بالحسن فشهد فقلت: هذا واحدٌ و لاأُقضي بشهادة واحدٍ حتّى يكون معه آخر، و قد قضى رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله بشهادة واحدٍ و يمينٍ، فهذه ثنتان؛ ثمّ

لها ... فالطعن عليه من جهة ترك عمله بعلمه لاترك الحكم بعلمه»؛ راجع: «القضاء و الشهادات» ـ له ـ ص ۹۵.

أتيتك بقنبر فشهد أنّها درع طلحة أخذت غلولاً يوم البصرة فقلت: هذا مملوكٌ، و ما بأسٌ بشهادة المملوك إذا كان عادلاً. ثمّ قال: ويلك ـ أو ويحك! ـ إنّ إمام المسلمين يؤمن من أمورهم على ما هو أعظم من هذا»[1].

السند صحيحٌ، و هو من عوالي الأسناد. و وجه الاستشهاد بها: إنّ شريحاً كان عالماً بأنّ أميرالمؤمنين عليه السلام قد منع الناس عن أخذ الغنيمة في يوم الجمل، فعبداللّه بن قفل و إن كان ذايدٍ على درع طلحة و لكن لايترتّب على اليد هيهنا شيءٌ ـ لعلم القاضي بكونها غصبيّاً ـ، فلِمَ طلب من أمير المؤمنين عليه السلام البيّنة على قوله؟.

و لكن هذا الوجه قد غفل عنه القوم، و تمسّكوا بما في مختتم الحديث من قوله عليه السلام: «إنّ إمام المسلمين يؤمّن من أمورهم على ما هو أعظم منه»[2].

قالوا: فلوكان إمام المسلمين ـ و لا فرق فيه بين الإمام بالأصالة و بين من استخلف منه في أمر الزعامة ـ عالماً بأمرٍ ليجب على الناس طاعته فيه، و لامعنى لهذا إلّاكون علمه حجّةً في جميع الأمور، و منه باب القضاء.

و يلاحظ عليه: أن لاخلاف في حجّيّة قول الإمام و فعله و علمه، و لافرق بين أحكامه الفقهيّة و أحكامه الراجعة إلى أمر المجتمع. لكنّ الكلام كلّه في حجّيّة علمه في باب القضاء و جواز مشيه في هذا الباب عليه. فكما انّه لايكون الخبر الواحد حجّةً في الباب مع حجّيّته في غيره من الأبواب، فكذلك انّ حجّيّة علمه في هذا الباب يحتاج إلى دليلٍ آخر غير حجّيّة العلم في الأبواب الأخر.

---

١. راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٧ ص ٢٦٥ الحديث ٣٣٧٣٧، «الكافي» ج ٧ ص ٣٨٥ الحديث ٥؛ و انظر: «الفقيه» ج ٣ ص ١٠٩ الحديث ٣٤٢٨، «التهذيب» ج ٦ ص ٢٧٣ الحديث ١٥٢، «بحار الأنوار» ج ١٠١ ص ٢٩٩.

٢. و انظر: «مختلف الشيعة» ج ٨ ص ٣٨٧، «كشف اللثام» ج ١٠ ص ٥٥، «جامع المدارك» ج ٦ ص ١٤، «القضاء في الفقه الإسلاميّ» ـ للمحقّق العلّامة السيّد الحائريّ ـ ص ٢٢٦.

فبما قلنا ظهر أن لا دلالة في الرواية على حجّيّة علمه ليصدر الحكم على مقتضاه.

الرواية الرابعة

ما روي من قضاء أميرالمؤمنين عليه السلام حينما احتكم إليه النبي صلى الله عليه و آله في ما ادّعى عليه الأعرابي في ناقته، فضرب أميرالمؤمنين عليه السلام عنقه لمّا كذّب النبي صلى الله عليه و آله [١].

و يلاحظ عليه: أن لاربط له بالمقام أيضاً، و قد مضى تفصيل الكلام في وجه استشهادهم به و ما يرد عليهم فيه في التعليق على نفس الرواية عند ذكرها في الخامس من أدلّة صاحب الجواهر رحمه الله في المسألة الأولى من مسائل البحث الحاضر؛ و لانعيده لئلّا يطول الكلام بذكره ثانياً، فراجعه!.

النكتة السادسة

أشرنا في سرد الأقوال في النكتة الثالثة من النكات المتقدّمة إلى أنّ المختار في المسألة هو عدم حجّيّة علم القاضي، فلايجوز له أن يحكم معتمداً عليه. نعم! لاريب في أنّ علمه كاشفٌ له عن الواقع، و لكن فرقٌ واضحٌ بين أن يكون الشيء كاشفاً، و بين أن يكون حجّةً. إذ الكاشفيّة ذاتيّةٌ للعلم، بينما انّ الحجيّة ليست بذاتيّةٍ له، بل الأمر في حجيّته و عدم حجيّته بيد الشارع، و قد فصّلنا الكلام في ذلك في دراساتنا الأصوليّة.

و كيف كان فليس العلم حجّةً في المقام إلّا إذا حصل من أحد الطرق الثلاثة:

الإقرار؛

أو البيّنة؛

أو اليمين؛

---

١. راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٧ ص ٢٧٤ الحديث ٣٣٧٥٩، «الفقيه» ج ٣ ص ١٠٥ الحديث ٣٤٢٥، «عوالي اللآلىء» ج ٣ ص ٥١٨ الحديث ١٥.

و لكلٍّ منها ما يخصّه من الموارد ـ و تفصيل الكلام فيها يطلب من كتاب القضاء ـ.

و تدلّ على المختار جملةٌ من الأدلّة تربو على خمسةٍ. و قبل الخوض في بيانها نلفت نظر الباحث الكريم إلى ما أوردناه من قضايا أميرالمؤمنين في رجلٍ طلب منه عليه السلام أن يطهّره من ذنبٍ قارفه، و امرأةٍ طلبت منه عليه السلام أيضاً أن يطهّرها من زنىً فعلته. إذ الظاهر من الحديثين و أشباههما الكثيرة حصول العلم له عليه السلام باتيانهما بالفجور، و لكن ما رتّب على علمه شيئاً حتّى ظهرت منهما أربعة اقراراتٍ به، فحينئذٍ قضى بإجراء الرجم عليهما.

و سنفصّل الكلام في خلال الأدلّة عن حصول العلم للقاضي باقرارٍ أو اقرارين، أو شهادة ثلاثة عادلٍ تامّ العدالة بأنّ زيداً قد زنى، و لكن لايترتّب على علمه الحاصل من ذاك أو تلك شيءٌ، كما لم يترتّب أميرالمؤمنين عليه السلام على علمه الحاصل من اقرارهما شيئاً.

و كيف كان فتدلّ على المختار أدلّةٌ؛ منها:

الدليل الأوّل:

و هو التمسّك بالأصل. و تقريره: لاخلاف في حجّيّة البيّنة و الإقرار و الشهادة في باب القضاء، فالثلاثة أداة القاضي في ما يقوم به من القضاء بين المتخاصمين. ثمّ القضاء من مهامّ الأمور حيث يعود إلى دماء الناس و أعراضهم، فمقتضى الأصل الاقتصار فيها على ما هو المتيقّن من الوسائط و الأدوات و عدم التجاوز عنه إلى غيره، كما يجري هذا الحكم بدلالة العقل في جميع الأبواب الفقهيّة [1].

الدليل الثاني:

و هو التمسّك بأصالة البراءة. و تقريره: بعد وفاق الجميع على كون الثلاثة حجّةً في المقام نشكّ في أنّه هل يكون علم القاضي أيضاً حجّةً فيه؟ أم ليس بحجّة؟، فحينئذٍ تحكم أصالة

---

١. و عن صاحب الجواهر رحمه الله: «بل لعلّ أصالة عدم ترتّب آثار الحكم عليه يقتضي عدمه»؛ راجع: «جواهر الكلام» ج ٤٠ ص ٨٩.

البراءة بعدم حجّيّته.

و بالنظر إلى طروّ الشك إلى حجّيّته أوّلاً، و كون المقام مجرىً لأصالة البراءة ثانياً تظهر تماميّة الدليل، و ذلك واضحٌ.

الدليل الثالث:

و هو التمسّك بما هو المقرّر بينهم من أنّ عدم البيان دليلٌ على عدم الحجّيّة. و تقريره: انّ حصول العلم للقضاة في جريان التخاصمات ممّا لاينكر، هذا من ناحيةٍ؛ و من ناحيةٍ أخرى فانّه من الأمور الّتي كثرت حاجة الناس و ابتلائهم إليها. ثمّ لا دليل ـ من آيةٍ أو روايةٍ ـ يبيّن حكمه، و من المقرّر بينهم انّ عدم البيان في موارد الابتلاء دليلٌ على العدم؛ فنفس عدم البيان في ما نحن فيه يدلّ على عدم حجّيّة علم القاضي[1].

الدليل الرابع:

التمسّك بأصل التسامح في إجراء الحدود. و تقريره: لاخلاف بين الأصحاب في أنّ مبنى الشارع في إجراء الحدود على جريان التسامح لئلّا يكثر في المجتمع إجراء الحدود، و إلى هذا تشير القاعدة المتّفقة عليها بينهم المسمّاة بقاعدة: «ادرؤوا الحدود بالشبهات»[2]. و اشتهر بين الأعلام أن لارواية تدلّ عليها بالصراحة بحيث تكون نصّاً عليها، و لكنّها وردت فيما رواه

---

١. قد اشتهر بين الفضلاء انّ القاعدة القائلة بأنّ «عدم البيان في موارد تعمّ بها البلوى دليلٌ على عدم الحكم» من مبتكرات الشّيخ الآخوند ﷺ في مبحث قصد الوجه و التمييز من «الكفاية». و لكن القاعدة نفسها وردت في كلام سيّدنا المرتضى ﷺ، و قد عثرت عليه أخيراً. فانّه ﷺ في ردّ قول جدّه لأمّه الناصر: «فعل الكبيرة حدثٌ» قال: «فقد بيّنّا انّ ما تعمّ به البلوى و يتكرّر حدوثه لابدّ من إيراد بيان حكمه مورداً يقطع العذر و يثلج الصدر... و لوكان فعل المعصية حدثاً في نفسه لوجب أن يرد ذلك وروداً يقطع العذر و يوجب العلم و يشترك فيه الخاصّ و العامّ، كما وجب في أمثاله»؛ راجع: «المسائل الناصريّات» ص ١٣٧.

٢. فانظر: «المقنع» ص ٤٣٧، «الخلاف» ج ٣ ص ٣٤٦ المسألة ٧، «المبسوط» ج ٣ ص ٦٦، «جواهر الفقه» ص ١٠٨، «السرائر» ج ٢ ص ١٧٩، «كشف الرموز» ج ٢ ص ٥٤٢.

السكونيّ عن مولانا الصادق عليه السلام [١]. و كيف كان فلاخلاف في حجيّة القاعدة.

ثمّ للقاعدة و جريانها في ما نحن فيه مجالٌ واسعٌ، حيث لو شكّ في أنّه هل يجوز للقاضي أن يحكم على مقتضى علمه؟ أم لايجوز له ذلك؟، تحكم القاعدة بعدم الجواز [٢].

نعم! لاريب في حجيّة الإقرار و الأيمان و البيّنة في الباب، فليس للقاعدة أن تمنع عن جريان الثلاثة في صدور الحكم، أمّا ما عداها فلها أن تمنع منه.

نكتةٌ:

و من الغريب ما ذكره المحقّق صاحب الجواهر رحمه الله من أنّ القاعدة تجري قبل اثبات الحكم، أمّا بعد اثباته فلامجال لها [٣]. فإذن لايمكن التمسّك بها في مقام الشكّ في حجيّة علم القاضي.

و يلاحظ عليه: أنّ الشكّ في حجيّة علمه يستقرّ قبل اثبات الحكم، و بعبارةٍ أخرى تمام الكلام في أنّه هل يجوز له أن يصدر الحكم بواسطته؟ أم لايجوز له ذلك؟؛ فليس الكلام في حجيّته بعد ثبوت الحكم. فإذاً يجوز التمسّك بها فيما نحن فيه.

الدليل الخامس:

التمسّك بما روى من قوله صلى الله عليه و آله في مجالس عديدة:

«إنّما أقضي بينكم بالبيّنات و الأيمان» [٤].

---

١. راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٨ ص ١٣٠ الحديث ٣٤٣٩٣.

٢. و عن صاحب الرياض رحمه الله: «و انّ حقوقه ـ سبحانه ـ مبنيّةٌ على الرخصة و المسامحة، فلايناسبها القضاء بالعلم من دون بيّنةٍ»؛ راجع: «رياض المسائل» ج ١٥ ص ٣٤.

٣. لم أهتد إلى موضعه فيه.

٤. راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٧ ص ٢٣٢ الحديث ٣٣٦٦٣، «الكافي» ج ٧ ص ٤١٤ الحديث ١؛ و انظر: «التهذيب» ج ٦ ص ٢٢٩ الحديث ٣، «مستدرك الوسائل» ج ١٧ ص ٣٦٦ الحديث ٢١٥٩٤.

و دلالته على المختار تامّةٌ.

-و يلاحظ على قول صاحب الجواهر رحمه الله بـ: «أنّ الحصر فيه ليس حصراً حقيقيّاً»[١]:
انّ الظاهر منه كونه حقيقيّاً، و ذلك نظراً إلى دلالة لفظة «إنّما» عليه ثمّ حصر وسائط القضاء في البيّنات و الأيمان؛ و لا خفاء في أنّ الشهادة أيضاً تُعدُّ من البيّنات.

و يؤيّد المختار ما ذكره أصحاب الصحاح و السنن من العامّة من قوله صلى الله عليه و آله في وقعة امرأةٍ ذات بعلٍ ثبت للنبيّ من القرائن أنّها قد زنت و لكن ما تمّت دلالة البيّنات عليه، فقال صلى الله عليه و آله:
«لو كنت راجماً بغير بيّنةٍ لرجمتها»[٢].

و المستفاد منه دلالة علمه صلى الله عليه و آله على كونها زانيةً و قيامه به، و لكن ما حكم على مقتضاه و ما رجمها. فالحديث و إن لم يمكن التمسّك به كدليلٍ في المقام ـ لضعفه سنداً حيث لم يرد في طرقنا[٣] ـ و لكن يصحّ أن يكون مؤيّداً لما اخترناه.

---

١. لم أعثر عليه؛ بل قال رحمه الله بعد أن نقل الحديث: «إلى غير ذلك من النصوص الظاهرة في حصر طريق الحكم بالمعنى المزبور بالبيّنة و اليمين»؛ راجع: «جواهر الكلام» ج ٤٠ ص ٩٠.

٢. الرواية وردت في طرقهم بصورٍ متعدّدةٍ؛ منها: ما في المتن؛ راجع: «مسند أحمد» ج ١ ص ٣٣٦، «المعجم الكبير» ج ١٠ ص ٣٥٨، «كنز العمّال» الرقم ٥٩٣-٤٠؛
و منها: «لو كنت راجماً أحداً بغير بيّنةٍ رجمتها»؛ راجع: «سنن ابن ماجة» الرقم ٢٥٥٩، «مسند الحميديّ» الرقم ٥١٩، «فتح الباري» ج ١٣ ص ٢٢٩؛
و منها: «لو كنت راجماً امرأةً عن غير بيّنةٍ لرجمت هذه»؛ راجع: «صحيح البخاريّ» ج ٨ ص ٢١٧، «مسند أحمد» ج ١ ص ٣٣٦، «سنن سعيد بن منصور» الرقم ١٥٦٤؛
و منها: «لو كنت راجماً عن غير بيّنةٍ لرجمتها»؛ راجع: «المعجم الكبير» ج ١٠ ص ٣٥٨.
و في «عوالي اللآليء»: «و روي عن النبيّ صلى الله عليه و آله انّه قال في قضيّة الملاعنة: لو كنت راجماً من غير بيّنةٍ لرجمتها» راجع: المصدر ج ٣ ص ٦١٨ الحديث ١٤.

٣. و عن صاحب الجواهر رحمه الله: «الّتي لم يثبت صحّته في طرقنا»؛ راجع: «جواهر الكلام» ج ٤٠ ص ٩١.

فتحصّل ممّا قلنا جميعاً أن ليس علم القاضي حجّةً في مقام القضاء. و الحمد للّـه ربّ العالمين.

***

المبحث السادس

هل يجوز لوليّ الفقيه أنْ يعيّــن احداً للقضاءِ بين صنفٍ خاص

المبحث السادس

هل يجوز لِوليّ الفقيه أن يعيّن أحداً للقضاء بين صنفٍ خاصٍّ من الناس؟

ذكرنا في صدر المبحث أنّ من وظائف الفقيه الوليّ هي المشارفة على كيفيّة إجراء ما للشرع من الأحكام بين الناس. و ذلك لايتمّ إلّا بنصب طائفةٍ من العلماء العدول للقيام بمنصب القضاء، و لايخفى ما لهذا المنصب من الدور الهامّ في إنجاز مقاصد الشريعة الغرّاء.

ثمّ لنا أن نتساءل: هل للحكم ـ طلباً للقيام بهذه الوظيفة على أحسن ما يكون ـ أن يعيّن أحداً للقضاء بين طائفةٍ خاصّةٍ من الناس؟ كالقضاء بين القُضاة، أو بين العسكريّين، أو بين الروحانيّين؟.

و الجواب عن هذا السؤال يأتي في خلال مسألة:

مسألةٌ

في إشارةٍ إجماليّةٍ إلى أقسام القضاة

المتصدّي لمنصب القضاء ينقسم إلى أقسامٍ. إليك تفصيلها:

الأوّل من أقسام القضاة ما سمّي في لسان الفقهاء بـ: قاضي التحكيم. و المراد منه أن يعيّن كلٌّ من المتخاصمين رجلاً لحسم الخلاف من البين، قال ـ سبحانه و تعالى ـ: ﴿وَ إِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَماً مِنْ أَهْلِهِ وَ حَكَماً مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحاً يُوَفِّقِ اللّـهُ بَيْنَهُمَا﴾[١]. و من البيّن أن لاخصوصيّة في ما وقع من الخلاف بين الزوجين، فيجوز لغيرهما من المتخاصمين أيضاً أن يبعثا حكمين ليقضيا بينهما.

و هيهنا نكاتٌ:

النكتة الأولى

لا تعبّد في هذه المسألة، بل لا تعبّد في باب القضاء أصلاً. بل العقل يستقلّ بالحكم بحسن اختيار المتخاصمين من يحكم بينهما. فالكريمة الّتي أشرنا إليها ترشد إلى ما يحكم به العقل فقط.

النكتة الثانية

قد شاعت في عصرنا مجالس استشاريّة لرفع الخلاف بين المتنازعين، و يقال لها: مجلس رفع الخلاف و التنازع، و تلك المجالس هي نفس ما نسمّيه في الفقه بقاضي التحكيم. فللمبحث ثمرةٌ عمليّةٌ أيضاً تظهر فيما يرجع إلى هذه المجالس.

النكتة الثالثة

لاخلاف في اشتراط احراز قوّة الاستنباط في القاضي، كما أنّه لاخلاف في اشتراط حلول ملكة العدالة فيه، فلانفوذ لحكمه إلّا إذا تكاملت فيه شروطٌ يُعدُّ الإجتهاد و العدالة

---

١. كريمة ٣٥ النساء.

من أهمّها. قال ـ سبحانه و تعالى ـ :

﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾[١]؛

فلاحكم إلّا لخليفة اللّه في الأرض، و قد بسطنا الكلام في صدر الرسالة في اشتراطها فيه. و بذلك يظهر أن لا نفوذ لما يحكم به قاضي التحكيم، لعدم توفّر الاجتهاد فيه.

فلامؤيّد و لامثبّت لحكمه، بل عليه اصلاح ذات البين فقط.

النكتة الرابعة

قلنا انّه لا مثبّت لأحكام قاضي التحكيم، هذا حكمٌ أوّليٌّ في المسألة. أمّا لواشترط المتخاصمين عند التحاكم إليه أن يقبلا ما حكم به فهل يمضي هذا الشرط؟ و هل يجب عليهما أن يقبلا منه و لو لم يرضا به أو لم يرض أحدهما به؟؛

الظاهر جواز هذا الشرط و كونه ممضيّاً، لدلالة عمومات باب وجوب الوفاء بالشروط عليه، كقوله صلّى الله عليه و آله :

«المؤمنون عند شروطهم»[٢]؛

و قوله ـ تعالى ـ :

﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[٣].

النكتة الخامسة

بما قلنا ظهر أنْ ليس للدولة أن تحكم بنفوذ أحكام مجالس رفع الخلاف إلّا من باب العناوين الثانويّة. حيث لاخفاء في حاجة الناس إلى مَن يقوم بأمر القضاء في ما يحدث

---

١. كريمة ٢٦ صٓ.

٢. راجع: «التهذيب» ج ٧ ص ٣٧١ الحديث ٦٦، «وسائل الشيعة» ج ٢١ ص ٢٧٦ الحديث ٢٧٠٨١، «مستدرك الوسائل» ج ١٣ ص ٣٠١ الحديث ١٥٤٢٤، «نهج الحقّ» ص ٤٨١.

٣. كريمة ١ المائدة.

بينهم من الخلافات و النزاعات، فلو لم يكن هناك فقيهٌ يكفي للقيام بهذه المهمّة فلها أن يحكم بنفوذ أحكام تلك المجالس، و ذلك لئلّا يقع المجتمع في الهرج و الإضطراب.

الثاني: القاضي المتعارف. و المراد منه ما يطلق عليه هذا العنوان بإطلاقه. و تشترط فيه أمورٌ، كاحراز مرتبة الإجتهاد، و كحلول ملكة العدالة فيه، و كتوفّر العقل و الدراية عنده و ما إليها من الشروط الّتي قد فصّل الكلام فيها الفقهاء في كتاب القضاء[1].

و هيهنا نكات أيضاً:

النكتة الأولى

لاخلاف في أنّ مرتبة القضاء و الحكم ثابتةٌ للفقيه العدل الإماميّ، فحكمه نافذٌ على الناس في زمن الغيبة و عند فقد الدولة الإسلاميّة، كما يحرم على الناس ردّ ما حكم به. أمّا لو تأسّست الدولة الإسلاميّة فليس منصب القضاء لأحدٍ إلّا لمن عيّنته له، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام في رسالته الّتي كتبها للأشتر:

«و اختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتك»[2].

فعلى الدولة أن تختار قاضياً للحكم بين الناس.

النكتة الثانية

أضف إلى ذلك انّ العقل يستقلّ بالحكم بأنّ قيام جميع الفقهاء بأمر القضاء يؤدّي إلى ظهور الحرج و الإضطراب في المجتمع، فعلى الدولة أن يعيّن القضاة ليتولّوا هذه المهمّة.

و ذلك إمّا بتعيينهم من قبل الوليّ بغير واسطةٍ،

---

١. راجع: «تحرير الأحكام» ـ الطبعة الحجريّة ـ ج ٢ ص ١٧٩، «مجمع الفائدة» ج ١٢ ص ١٧، «فقه الصادق» ج ٢٥ ص ١٦، «القضاء في الفقه الإسلاميّ» ـ للمحقّق العلّامة السيّد الحائريّ ـ ص ٤١.

٢. راجع: «نهج البلاغة» الكتاب ٥٣ ص ٤٣٣، «شرح ابن أبي‌الحديد» عليه ج ١٧ ص ٥٨؛ و انظر: «وسائل‌الشيعة» ج ٢٧ ص ١٥٩ الحديث ٣٣٤٨١.

و إمّا بوساطة القوّة القضائيّة؛

و الثاني هو الطريق المعتاد في عصرنا في جميع الدول و الحكومات.

الثالث: القاضي المنصوب. و المراد منه من نصبه الحكم للقيام بهذه المهمّة بين الناس و لو لم يكن فقيهاً عادلاً، بل لايشترط فيه ما يُشترط في القاضي المتعارف من الشرائط. و هيهنا أيضاً نكتٌ:

النكتة الأولى

أشرنا في النكتة الأولى المتقدّمة إلى أنّ حكم القاضي المتعارف نافذٌ على جميع الناس حتّى على الفقهاء و أصحاب الاجتهاد، و يدلّ عليه ما ورد في روايات الباب، كقول مولانا الصادق عليه السلام في مقبولة ابن حنظلة ـ الّتي فصّلنا الكلام حولها في ما مضى من هذه الرسالة ـ حيث قال:

«... فليرضوا به حكماً فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً»[١].

أمّا القاضي المنصوب فلانفوذ لحكمه أوّلاً و بالأصالة، بل نفوذ قوله تابعٌ لنصبه من قِبَل الفقيه الوليّ. فبما انّ طاعة الوليّ واجبةٌ على الناس، يجب عليهم أن يقبلوا قول القاضي المنصوب من قبله، و أن يخضعوا له.

النكتة الثانية

القول بوجوب نصب القضاة على الفقيه الوليّ يُعدُّ من الضرورات الجماعيّة، إذ لاريب في أنّ الناس بحاجةٍ ماسّةٍ إلى المحاكم و السلطات القضائيّة. هذا من ناحيةٍ؛ و من ناحيةٍ أخرى لم يوجد في المجتمع عددٌ من الفقهاء العدول ليقوموا بهذه المهمّة بالأصالة، بل عدد الفقهاء العدول قليلٌ في جميع الأعصار ـ كثّرهم اللّه تعالى بلطفه العميم ـ ؛ فعلى الحكم أن

---

١. راجع: «الكافي» ج ١ ص ٦٧ الحديث ١٠. و انظر: نفس المصدر ج ٧ ص ٤١٢ الحديث ٥، «التهذيب» ج ٦ ص ٣٠١ الحديث ٥٢، «وسائل الشيعة» ج ٢٧ ص ١٣٦ الحديث ٣٣٤١٦.

يعيّن طائفةً من الناس لاحراز هذا المنصب في المجتمع.

النكتة الثالثة

و بما قلنا ظهر أنّ ثبوت الولاية للقاضي المنصوب ليس إلّا من باب العناوين الثانويّة، أمّا أوّلاً و بالذات فلاولاية له؛ فلا نفوذ لحكمه.

النكتة الرابعة

و حيث لانفوذ لحكمه بالأصالة فيجوز لمن نصبه أن ينقضه. و لذلك قد شاع في هذا العصر وجود محكمة النقض و محكمة الاستيناف. فللنيابة العامّة و محامي الدفاع أن لايقبلوا ما حكم به القاضي المنصوب، كما لمحكمة النقض أن تنقض حكمه و ذلك لما لها من الولاية على القضاء و المحاكم من قِبل الفقيه الوليّ.

و جميع ذلك يرجع إلى أن لا ولاية له بالأصالة.

النكتة الخامسة

جميع ما ذكرنا في هذا القسم من القضاة يُستفاد من سيرة أميرالمؤمنين عليه السلام، فانّه كان ينصب لاحراز هذا المنصب في بعض الأحيان مَن لا علم له و لا عدالة له، كشريح القاضي؛ بل من لا نصيب له من طهارة المولد، كزياد بن أبيه الّذي جعله حاكماً على أرض الفُرس، فكان قاضياً بينهم[١].

و لكنّه عليه السلام حينما نصب شريحاً للقضاء نصّ على أن لانفوذ لحكمه إلّا بعد أن أمضاه عليه السلام و قرّر عليه. و هناك روايتان تدلّان على ما ذكرناه، و نصّهما:

---

١. راجع: «معجم رجال الحديث» ج ٨ ص ٣٢١ الرقم ٤٨٠٣. و قال الدينوريّ: «فلمّا ولّى عليّ بن أبي‌طالب (عليه السلام) ولّى زياداً أرض فارس»؛ راجع: «الأخبار الطوال» ص ٢١٩.

الرواية الأولى

«و إيّاك أن تنفذ قضيّةً في قصاصٍ أو حدٍّ من حدود اللّه أو حقٍّ من حقوق المسلمين حتّى تعرض ذلك عليّ إن شاء اللّه»[١].

الرواية الثانية

«لمّا ولّى أميرالمؤمنين عليه السلام شريحاً القضاء اشترط عليه أن لاينفذ القضاء حتّى يعرضه عليه»[٢].

و دلالتها على المقصود تامّةٌ. فكان عليه السلام يرى حاجة المجتمع إلى القاضي المنصوب أوّلاً، ثمّ ينصب طائفةً من الناس للقيام بهذا المنصب ثانياً؛ ثمّ كان عليه السلام ـ مهما أمكن ـ يؤكّد على أن لانفوذ لقضائهم، بل ليست لهم ولايةٌ على الناس إلّا من قبل ولايته عليه السلام، فلانفوذ لأحكامهم إلّا بعد أن أمضاها و قرّر عليها.

النكتة السادسة

و في ختام هذا المبحث يعجبني أن أذكر ما أتى به صاحب الجواهر في هذا المقام، فانّ عبارته مع وجازتها تحتوي على جميع ما أشرنا إليه. فانّه رحمه الله بعد ان نقل قول المحقّق رحمه الله:

«إذا اقتضت المصلحة تولية من لم يستكمل الشرائط انعقدت ولايته مراعاةً للمصلحة في نظر الإمام عليه السلام، كما اتّفق لبعض القضاة في زمان عليٍّ عليه السلام»[٣]؛

---

١. راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٧ ص ٢١١ الحديث ٣٣٦١٨، «التهذيب» ج ٦ ص ٢٢٥ الحديث ١.

٢. راجع: «الكافي» ج ٧ ص ٤٠٧ الحديث ٣، «التهذيب» ج ٦ ص ٢١٧ الحديث ٢، «وسائل الشيعة» ج ٢٧ ص ١٦ الحديث ٣٣٠٩٠، «عوالي اللآلىء» ج ٢ ص ١٦٢ الحديث ٤٤٩.

٣. راجع: «شرائع الإسلام» ج ٤ ص ٦٣.

قال:

«و هو شرع المعلوم انتفاء بعض الشرائط فيه»[1].

ـ ثمّ تمسّك رحمه الله بالروايتين اللّتين أشرنا إليهما، ثمّ قال: ـ

«... و بالجملة يمكن القطع من مذهبنا بعدم انعقاد القضاء لفاقد الشرائط، كالعلم و نحوه على وجهٍ يلحقه حكم القضاء الصحيح... و إطلاق اسم القاضي عليه لايقتضي صحّة قضائه لا ظاهراً و لا واقعاً؛ كما هو واضحٌ»[2].

هذا. ثمّ لا خفاء في حسن نصب بعض القضاة للتحاكم بين صنفٍ خاصٍّ من الناس، كالعسكريّين أو الروحانيّين، فيجوز للحكم أن ينصبهم للقيام بهذه المهمّة.

و حكمُ ما حكم به قد مضى في نكات المبحث، فلا حاجة إلى إعادته.

***

١. راجع: «جواهر الكلام» ج ٤٠ ص ٦٨.

٢. راجع: نفس المصدر و المجلّد ص ٧١.

المبحث السابع

هل يجوز للحكومة أن تستعمــل رجال الأمن و الإستخبارات؟

المبحث السابع

هل يجوز للحكومة أن تستعمل رجال الأمن و الاستخبارات؟

ذكرنا انّ من وظائف الفقيه الوليّ هو الارتشاف على أعمال الدوائر الحكوميّة و النظارة على حُسن قيامها بها، كما انّ من وظائف الحكم أن تراقب أعمال الناس ـ على وجهٍ سنذكره ـ صيانةً للمجتمع من الفساد و للحكم من الاضمحلال.

و الآن لنا أن نتساءل: هل يجوز للدولة ـ عملاً بهذه الوظيفة ـ أن تستعمل رجال الأمن و الاستخبارات ليكونوا عيوناً لها ناظراتٍ على أعمال الناس؟. و نأتي بتفصيل الجواب من خلال نكاتٍ:

النكتة الأولى

لاخلاف في حرمة التجسّس في أعمال الناس و ما يرتبط بهم من الآراء و الاقتراحات و الأفكار. و قد أُكّد على حرمته في بعض روايات الباب حتّى عدّه المعصوم مضاهياً للكفر أو مشرفاً عليه؛ كما و قد ذُكر في بعضها انّ من هتك ستر الناس بالتجسّس في أعمالهم يُهتك ستره و لو في جوف بيته.

النكتة الثانية

عقد الشيخ الكلينيرحمه‌الله في الكافي باباً أسماه: «باب من طلب عثرات المؤمنين و

عوراتهم»[١]. و ذكر فيه سبع رواياتٍ كلّها صحاحٌ سنداً. و كلّها تشترك في إفادة معنيين:

الأوّل: التأكيد البالغ على حرمة التجسّس في أمر الغير؛

الثاني: الإشارة إلى أنّ له أثراً وضعيّاً، و هو هتك ستر من هتك ستر الناس. و نأتي هيهنا بروايتين من روايات الباب؛ و هما:

الرواية الأولى

«محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن محمّد بن سنان عن إبراهيم و الفضل ابني يزيد الأشعريّ عن عبدالله بن بكيرٍ عن زرارة عن أبي جعفرٍ و أبي عبدالله عليهما السلام قالا: أقرب ما يكون العبد إلى الكفر أن يواخي الرجل على الدين فيحصي عليه عثراته و زلّاته ليعنّفه بها يوماً مّا»[٢].

السند صحيحٌ، و الرواية مرويّةٌ تارةً عن مولانا أبي جعفر الباقر، و تارةً أخرى عن مولانا أبي عبدالله الصادق عليه السلام، و دلالتها على شدّة حرمتها تامّةٌ غير محتاجةٍ إلى بيانٍ.

الرواية الثانية

«محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد عن عليّ بن النعمان عن إسحاق بن عمّارٍ قال: سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: يا معشر من أسلم بلسانه و لم يخلص الإيمان إلى قلبه، لاتذمّوا المسلمين و لاتتّبعوا عوراتهم، فإنّه من تتبّع عوراتهم تتبّع الله عورته، و من تتبّع الله ـ تعالى ـ عورته

---

١. راجع: «الكافي» ج ٢ ص ٣٥٤.

٢. راجع: «الكافي» ج ٢ ص ٣٥٤ الحديث ١؛ و انظر: «وسائل الشيعة» ج ١٢ ص ٢٧٤ الحديث ١٦٢٩٢، «بحار الأنوار» ج ٧٢ ص ٤٨.

يفضحه و لو في بيته»[١].

السند صحيحٌ، أو موثّقٌ ـ على كلامٍ في إسحاق بن عمّار[٢] ـ، و دلالتها على كون التجسّس على حدّ الكفر واضحةٌ، و قد عبّر عنه عليه السلام بقوله: «... من أسلم بلسانه و لم يخلص الايمان إلى قلبه».

ثمّ أشار عليه السلام إلى أنّ له أثراً وضعيّاً، و هو: انّ «من تتبّع عوراتهم تتبّع اللّه عورته»، فمن يتجسّس عن مذامّ الناس ليفتضحهم بها سيفتضحه اللّه ـ تعالى ـ بدلاً منه.

و نظائرهما كثيرةٌ، و فيما ذكرناه كفايةٌ.

النكتة الثالثة

قد أشرنا إلى حرمة التجسّس في أعمال الناس و التنقيب عن أخبارهم، و لكنّ العقل و النقل قد تطابقا على استثناء موارد من هذا الحكم، فليس البحث عن أعمالهم و أخبارهم في هذه الموارد قبيحاً، فلاحرمة فيها.

و الحاكم الوحيد في الموارد هي قاعدة الأهمّ و المهمّ، فالمهمّ عدم جواز التنقيب عن مجال الناس الشخصيّ، و لكن الأهمّ حفظ المجتمع عمّا يضادّه و يضرّ بأمنه، و كذلك حفظ الدولة عمّا يهدّدها و يجعلها في معرض الدثور و الإضمحلال. فكلّ موردٍ يكون مصداقاً للأهمّ يحكم العقل بجواز التجسّس فيه كما يؤيّده النقل فيه.

و من تلك الموارد: جواز فحص الوالد عمّا يرجع إلى مخالطة أبنائه و معاشرتهم، فله ـ بل يجب عليه ـ أن يرقبهم ليحفظهم عمّا يضادّ صلاحهم في حياتهم الدنيويّة و سدادهم في

---

١. راجع: «الكافي» ج ٢ ص ٣٥٤ الحديث ١؛ و انظر: «وسائل الشيعة» ج ١٢ ص ٢٧٥ الحديث ١٦٢٩٣، «بحار الأنوار» ج ٧٢ ص ٢٥٩، «الإختصاص» ص ٢٢٥.

٢. قال الشيخ رحمه الله: «إسحاق بن عمّار الساباطيّ. له أصلٌ و كان فطحيّاً، إلّا انّه ثقةٌ و أصله معتمدٌ عليه»؛ راجع: «الفهرست» ص ٣٩ الرقم ٥٢؛ و انظر: «معجم رجال الحديث» ج ٣ ص ٥٢ الرقم ١١٥٧ ـ ١١٦٠.

حياتهم الأخرويّة؛ و لافرق في ذلك بين الأبناء الذكور و الإناث.

و عليه أن يرقب زوجته أيضاً، و ذلك بحكم العقل و النقل.

و من تلك الموارد أيضاً جميع الأعمال الّتي يكون التجسّس لازماً لها، كالزواج، فمن يريد أن يزوّج ابنه امرأةً ـ و كذلك في زواج بنته ـ فعليه أن يتفحّص عن زوجة ابنه و بعل بنته لئلّا يكون مسيرهما إلى الفراق.

و كذلك في العامل و الموظّف و المأمور، فانّ الآمر و ربّ العمل و الناظر يجب عليهم أن ينظروا في أعمالهم ليقوموا بوظائفهم على أحسن ما يكون.

و تلك الموارد كثيرةٌ، و أهمّها نظارة الفقيه الوليّ على جميع شؤون الحكم و الدوائر الحكوميّة و أعضائها، و كذلك إشراف الحكم على آحاد الناس لئلّا يفسد أمر الحكم و يؤول النظام إلى الاضمحلال.

و هذا كلّه واضحٌ عند العقل بحيث لايحتاج إلى مزيدٍ من البيان.

النكتة الرابعة

و النقل يؤيّد حكم العقل بجواز التجسّس و التفحّص في تلك الموارد ـ بل بوجوبها ـ . و هناك جملةٌ من الروايات تدلّ عليه، و لنأت بقسطٍ منها:

الرواية الأولى

ما كتبه أميرالمؤمنين عليه السلام لمالكٍ الأشتر لمّا ولّاه على مصر، و من جملة كلامٍ له عليه السلام فيه:

«و ليَكُن أبعد رعيّتك منك و أشنأهم عندك أطلبهم لمعايب الناس، فإنّ في الناس عيوباً الوالي أحقّ مَن سترها، فلاتكشفنّ عمّا غاب عنك منها فإنّما عليك تطهير ما ظهر لك و اللّه يحكم على ما غاب عنك. فاستر العورة ما استطعت يستر اللّه منك ما تحبّ ستره من رعيّتك، ـ ... ـ فإنّ الساعي

غاشٌّ و إن تشبّه بالناصحين ـ ... ـ ثمّ انظر في أمور عمّالك فاستعملهم اختباراً و لاتولّهم محاباةً ثمّ تفقّد أعمالهم و ابعث العيون من أهل الصدق و الوفاء عليهم، فإن تعاهدك في السرّ لأمورهم حدودةٌ لهم على استعمال الأمانة و الرفق بالرعيّة»[١].

و في كلامه عليه‌السلام هذا أمورٌ:

الأوّل: قوله عليه‌السلام: «وليكن أبعد...» يدلّ على قبح التفحّص عن عورات الناس؛

الثاني: قوله عليه‌السلام: «ثمّ انظر في أمور عمّالك» يدلّ على وجوب مراقبتهم ليقوموا بما يجب عليهم من الوظائف على ما هو اللائق بهم؛

الثالث: قوله عليه‌السلام: «ثمّ تفقّد أعمالهم و ابعث العيون» يدلّ على وجوب استعمال رجال الأمن على القائد، لأنّهم عيونه و آذانه، فيعينونه في حفظ المجتمع و النظام عمّا يضادّهما؛

الرابع: قوله عليه‌السلام: «من أهل الصدق و الوفاء» يدلّ على ما هو من قبيل الشرط في رجال الاستخبارات، و هو كونهم صادقين في أعمالهم غير خائنين فيها.

و كيف كان فدلالة هذه الرسالة على المقصود واضحةٌ.

الرواية الثانية

قوله عليه‌السلام: «بلغني» فيما كتبه إلى عثمان بن حنيفٍ[٢] و أبي موسى الأشعريّ[٣] و شريح القاضي[٤] و عبدالله بن عبّاسٍ[٥] و غيرهم[٦]؛ إذ اللفظة هذه تشير إلى أنّ عيونه قد أخبروه بما

---

١. راجع: «نهج البلاغة» الكتاب ٥٣ ص ٤٢٦، «شرح ابن أبي‌الحديد» عليه ج ١٧ ص ٣٦؛ و انظر: «مستدرك الوسائل» ج ١٣ ص ١٦٢.

٢. راجع: «نهج البلاغة» الكتاب ٤٥ ص ٤١٦.

٣. راجع: نفس المصدر، الكتاب ٦٢ ص ٤٥٣.

٤. راجع: نفس المصدر، الكتاب ٢ ص ٣٦٤.

٥. راجع: نفس المصدر، الكتاب ١٨ ص ٣٧٥.

وقع على أيدى حكّامه و قضاته.

و يدلّ على أنّ تلك الأخبار كانت واصلةً إليه من ناحية رجال الأمن، لا من ناحية الوُشاة النّمامين قوله عليه السلام في الرسالة المشار إليها المالكيّة:

«و ليكن أبعد رعيّتك منك و أشنأهم عندك أطلبهم لمعائب الناس، ... فانّ الساعي غاش و إن تشبّه بالناصحين»؛

فما كان عليه السلام يقبل القول ممّن كان يأمر بإبعاده و ينصّ على كونه غاشياً، و هذا واضحٌ.

***

٦. فانظر ـ على سبيل المثال ـ: نفس المصدر، الكتاب ١٩ ص ٣٧٦ و الكتاب ٢٠ ص ٣٧٧ و الكتاب ٣٤ ص ٤٠٧.

المبحث الثامن

فی حدّ التعزیر و إمکان تبدیله بتعزیرٍ آخر

المبحث الثامن

في حدّ التعزير و امكان تبديله بتعزير آخر

هناك مسألتان في باب التعزير يجب علينا الالتفات إليهما لما لهما من الدور في أبحاث التعزير الحكوميّة، و هما:

الأولى: ما هو حدّ التعزير؟؛

و الثانية: هل يجوز تبديل التعزير بأمرٍ آخر كأن يبدّل الحاكم الجلد بالعقوبة الماليّة؟.

ففي المبحث مسألتان.

المسألة الأولى

ما هو حدّ التعزير؟

الفرق بين الحدّ و التعزير: انّ الأوّل قد نصّ الشارع على كمّيّة العقوبة فيه، فحدّ الزنا ـ أعاذنا اللّه من جميع المعاصي ـ : مأة جلدةٍ كما عيّنه الشارع؛ أمّا الثاني فهو من باب التأديب، و ليس للعقوبة فيه عددٌ معيّنٌ، بل الكمّيّة فيه تابعةٌ للموارد.

ثمّ هناك خلافٌ عظيمٌ بين الفقهاء في كمّيّة التعزير في موارده، و المسألة هذه قد عقدناها للتحقيق حول هذه المشكلة الفقهيّة الّتي كثرت فيه الأقوال ـ كما سنشير إليها ـ .

و في المسألة نكاتٌ:

النكتة الأولى

في المسألة أقوال كثيرةٌ بلغت إلى عشرة أقوالٍ:

فمنهم من قال: حدّ التعزير إلى عشرة أسواطٍ؛

و منهم من قال: إلى أقلّ منها؛

و منهم من قال: إلى أربعة أسواطٍ؛

و منهم من قال: من العشرة إلى العشرين؛

و هناك أقوال أخر يطول الكلام بذكرها[1].

---

١. إليك نصوص بعض الأعلام في هذا المضمار: قال مفيد الصناعة الفقهيّة ﷺ: «... تعزيراً و تأديباً من عشرة أسواطٍ إلى تسعةٍ و تسعين سوطاً بحسب ما يراه الحاكم»؛ راجع: «المقنعة» ص ٧٨٥. و قال الحلبي ﷺ: «... فيعزّرا بحسب ما يراه وليّ التأديب من عشرة أسواطٍ إلى تسعةٍ و تسعين سوطاً»؛ راجع: «الكافي في الفقه» ص ٤١٧. و قال ابن زهرة ﷺ: «... انّ التعزير ... على حسب ما يراه وليّ الأمر من عشرة أسواطٍ إلى تسعةٍ و تسعين سوطاً»؛ راجع: «غنية النزوع» ص ٤٣٥؛ و انظر أيضاً: «جامع الخلاف و الوفاق» ص ٥٩٧، «مختلف الشيعة» ج ٩ ص ١٧٩، «مجمع الفائدة و البرهان» ج ١٣ ص ١٧٨.

النكتة الثانية

الظاهر انّ هذا الخلاف الهائل مستندٌ إلى ما لروايات الباب من الخلاف في الحكم. فكلّ رواية يشير إلى تعزيرٍ ربّما يخالف ما أشار إليه غيره من الروايات. و لنا وجهٌ ربّما نتمكّن به من الجمع بين الروايات، و سنتكلّم عنه بعد أن نذكر جملةً من تلك الروايات لنرى ما فيها من الخلاف الهائل.

النكتة الثالثة

أشرنا إلى ما بين روايات الباب من الخلاف، و هذه النكتة عقدناها لأن نذكر فيها بعضاً من تلك الروايات. فمنها:

الرواية الأولى

«محمّد بن الحسن بإسناده عن يونس عن إسحاق بن عمّارٍ قال: سألت أباإبراهيم عليه السلام عن التعزير كم هو؟ قال: بضعة عشر سوطاً ما بين العشرة إلى العشرين»[١].

السند موثّق، على كلام لهم في إسحاق بن عمّار، و لايبعد الذهاب إلى كونه صحيحاً. و دلالتها على جواز التعدّي عن العشرة إلى العشرين و عدم جواز التعدّي عن العشرين واضحةٌ.

الرواية الثانية

«محمّد بن عليّ بن الحسين قال: قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: لا يحلّ لوالٍ يؤمن باللّه

---

١. راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٨ ص ٣٧٤ الحديث ٣٥٠٠١، «التهذيب» ج ١٠ ص ١٤٤؛ و انظر: «الكافي» ج ٧ ص ٢٤٠ الحديث ١.

و اليوم الآخر أن يجلد أكثر من عشرة أسواطٍ إلّا في حدٍّ»[١].

الرواية من جازمات الصدوق﵀، و المختار كونها صحاحاً. و لها دلالةٌ تامّةٌ على عدم جواز التعدّي عن عشرة أسواطٍ.

الرواية الثالثة

«و في العلل عن محمّد بن الحسن عن الصفّار عن العبّاس بن معروفٍ عن عليّ بن مهزيار عن محمّد بن يحيى عن حمّاد بن عثمان عن أبي عبداللّه﵇ قال: قلت: كم التعزير؟ فقال: دون الحدّ. قال: قلت: دون ثمانين؟ قال: لا و لكن دون أربعين، فانّها حدّ المملوك»[٢].

السند صحيحٌ، بل هو من عوالي الأسناد. دلالة صدرها على أنّ حدّ التعزير دون الأربعين واضحةٌ، ثمّ لذيلها دلالةٌ أخرى سنعود إليها في النكتة السادسة؛ فانتظر.

الرواية الرابعة

«محمّد بن يعقوب عن عليّ بن محمّد بن بندار عن إبراهيم بن إسحاق الأحمر عن عبداللّه بن حمّادٍ عن المفضّل بن عمر عن أبي عبداللّه﵇ في رجلٍ أتى امرأته و هو صائمٌ و هي صائمةٌ، فقال: إن استكرهها فعليه كفّارتان، و إن كانت طاوعته فعليه كفارةٌ و عليها كفارةٌ، و إن كان أكرهها فعليه ضرب

---

١. راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٨ ص ٣٧٥ الحديث ٣٥٠٠٢، «الفقيه» ج ٤ ص ٧٣ الحديث ٥١٤٣.

٢. راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٨ ص ٣٧٥ الحديث ٣٥٠٠٣، «علل الشرائع» ج ٢ ص ٥٣٨ الحديث ٤؛ و انظر: «الكافي» ج ٧ ص ٢٤١ الحديث ٥، «التهذيب» ج ١٠ ص ٩٢ الحديث ١٣.

خمسين سوطاً نصف الحدّ، و إن كان طاوعته ضرب خمسةً و عشرين سوطاً و ضربت خمسةً و عشرين سوطاً»[١].

السند صحيحٌ، و لا كلام فيه. و فيها دلالةٌ على أنّ تعزير من أتى امرأته و هما صائمان نصف حدّ الزنا، و هو خمسين سوطاً.

و هذه الروايات كثيرةٌ، و قد ذكر منها صاحب الوسائل رحمه الله في أبواب الحدود و التعزيرات من كتابه ما يربوا على مأة روايةٍ؛ و فيما ذكرناه كفايةٌ للإشارة إلى ما وقع بينها من الخلاف.

النكتة الرابعة

مختار بعضهم في هذا الخلاف القول بالتخيير بين الأقلّ و الأكثر ـ و هو تسعةٌ و تسعين سوطاً ـ ؛

و مختار بعضهم فيه اختيار المنصوص به في كلّ موردٍ من موارد وجوب التعزير؛

و لهم فيه أقوالٌ أُخر. و مبنى الكلّ على أنّ لتلك الحدود خصوصيّةٌ لايمكن التعدّي عنها.

و اختلاف الروايات في تعيين التعزير في موردٍ واحدٍ يشير إلى أن لا خصوصيّة فيها. و لنكتف بذكر روايتين تشيران إلى حدّ التعزير في موردٍ واحدٍ، و هو اتيان الرجل امرأته و هي حائضٌ، و هما:

الرواية الأولى

«محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن محمّد بن جعفرٍ عن أبي حبيبٍ عن محمّد بن مسلمٍ قال: سألت أباجعفرٍ عليه السلام عن الرجل عن

---

١. راجع: «وسائل الشيعة» ج ١٠ ص ٥٦ الحديث ١٢٨٢٠، «الكافي» ج ٧ ص ٢٤٢ الحديث ١٢؛ و انظر: «الفقيه» ج ٢ ص ١١٧ الحديث ١٨٨٩.

الرجل يأتي المرأة و هي حائضٌ، قال: يجب عليه في استقبال الحيض دينارٌ و في استدباره نصف دينارٍ؛ قال: قلت: جعلت فداك! يجب عليه شيءٌ من الحدّ؟ قال: نعم، خمسٌ و عشرون سوطاً ربع حدّ الزاني، لأنّه أتى سفاحاً». [۱]

الرواية الثانية

«و عنه عن أبيه عن صالح بن سعيدٍ عن إسماعيل بن الفضل الهاشميّ قال: سألت أباالحسن عليه السلام عن رجلٍ أتى أهله و هي حائضٌ، قال: يستغفر اللّه و لايعود. قلت: فعليه أدبٌ؟ قال: نعم! خمسةٌ و عشرون سوطاً ربع حدّ الزاني، و هو صاغرٌ لأنّه أتى سفاحاً» [۲].

السندان صحيحان، و لاكلام عندنا فيهما و إن ذهب بعضهم إلى أنّ الثاني لايخلو عن ضعفٍ. و لايخفى ما بينهما من التعارض، فانّ الأولى تدلّ على وجوب الكفّارة فيه مضافاً إلى ما فيه من إجراء الحدّ عليه، بينما انّ الثانية تدلّ على وجوب إجراء الحدّ عليه من غير ذكرٍ فيها للكفّارة؛

ثمّ الثانية تدلّ على وجوب تصغيره، بينما انّ الأولى لا دلالة فيها عليه. و هذا يشير إلى أنّ تلك الحدود لا خصوصيّة فيها.

النكتة الخامسة

المختار في المسألة أنّ أمر التعزير و حدّه بيد الحاكم، فهو تابعٌ لما يراه صالحاً لكلّ موردٍ. و المختار مبنيٌّ على أن لاخصوصية في الحدود المعيّنة في تلك الأحاديث.

---

۱. راجع: «وسائل الشيعة» ج ۲۸ ص ۳۷۷ الحديث ۳۵۰۰۷، «الكافي» ج ۷ ص ۲٤۳ الحديث ۲۰؛ و انظر: «التهذيب» ج ۱۰ ص ۱٤۵ الحديث ۷.

۲. راجع: «وسائل الشيعة» ج ۲۸ ص ۳۷۸ الحديث ۳۵۰۰۸، «الكافي» ج ۷ ص ۲٤۲ الحديث ۱۳؛ و انظر: «التهذيب» ج ۱۰ ص ۱٤۵ الحديث ٦.

فأمر تحديد العدد بيد الحاكم، و هو يختار لكلّ موردٍ ما هو الأصلح له.

و بهذا الوجه نتمكّن من الجمع بين تلك الروايات المتعارضة بظاهرها، إذ حينئذٍ لنا أن نقول: الحكم المذكور في كلّ روايةٍ ليس إلّا تابعاً لموردٍ ترجع الرواية إليها، فلاتعارض بين تلك الروايات أصلاً.

النكتة السادسة

و تدلّ على المختار جملةٌ من الروايات، فهي تصلح لأن تكون شاهدةً لهذا الجمع الّذي أبديناه، بل لهذه الجملة دلالةٌ واضحةٌ عليه. و هيهنا نشير إلى ثلاثٍ منها:

الرواية الأولى

«محمّد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: شهود الزور يجلدون حدّاً، و ليس له وقتٌ، ذلك إلى الإمام. و يطاف بهم حتّى يُعرفوا و لايعودوا. قال: قلت: فإن تابوا و أصلحوا تُقبل شهادتهم بعد؟ قال: إذا تابوا تاب الله عليهم و قبلت شهادتهم بعد»[1].

السند لابأس به، و لا أقلّ من كونه موثّقاً. و قوله عليه السلام: «و ليس له وقتٌ ـ أي: عددٌ ـ، ذلك إلى الإمام» ظاهرٌ في الدلالة على المختار، بل هو نصٌّ فيه.

الرواية الثانية

«و بإسناده عن عليّ بن مطر عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: انّ شهود الزور الزور يجلدون جلداً ليس له وقتٌ، ذلك إلى الإمام. و يطاف

---

١. راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٧ ص ٣٢٣ الحديث ٣٣٦٨٦، «الفقيه» ج ٣ ص ٥٩ الحديث ٣٣٣٢؛ و انظر: «بحار الأنوار» ج ١٠١ ص ٣١١، «ثواب الأعمال» ص ٢٢٥.

بهم حتّى تعرفهم الناس؛ و تلا قوله ـ تعالى ـ : ﴿وَ لَاتَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾[١]. قلت: بم تُعرف توبته؟ قال: يكذّب نفسه على رؤوس الأشهاد حيث يضرب و يستغفر ربّه ـ عزّ و جلّ ـ ، فإذا هو فعل ذلك فثمّ ظهرت توبته»[٢].

السند لابأس به، و عليّ بن مطرٍ و إن رماه بعض الرجاليّين بالتضعيف و لكن وثّقه جمعٌ من كبارهم، فلاأقلّ من كونه موثّقاً أيضاً[٣]. و دلالة قوله عليه السلام: «ذلك إلى الإمام» كدلالة قوله عليه السلام في السابقة عليها تامّةٌ على المقصود.

أضف إلى ذلك ما من الدلالة لذيل الرواية الثالثة المتقدّمة في النكتة الثالثة على المطلوب.

و الظاهر انّ هذا الوجه هو مختار صاحب الوسائل رحمه الله حيث علّق على الرواية الثانية من روايات الباب العاشر من أبواب بقيّة الحدود بقوله:

«و تقدّم ما يدلّ على الزيادة، و على أنّه بحسب ما يراه الإمام»[٤].

و كيف كان فالظاهر انّ المختار هو خير الأقوال و أحسنها في المسألة؛ و الحمد للّه ربّ العالمين.

---

١. كريمتان ٥ / ٤ النور.

٢. راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٧ ص ٣٢٤ الحديث ٣٣٨٦٩، «الفقيه» ج ٣ ص ٦٠ الحديث ٣٣٣٦؛ و انظر: «بحار الأنوار» ج ٨٥ ص ٣١.

٣. قد أهمل ذكره كثيرٌ من الرجاليّين كالنجاشيّ و العلّامة رحمه الله، و وثّقه بعضهم كالحائريّ رحمه الله: راجع: «منتهى المقال» ج ٥ ص ٧٢ الرقم ٢١١٥. و قال العلّامة المحدّث النوريّ رحمه الله عند ذكر طريق الصدوق إليه: «و لكن عليّ بن مطر مهملٌ و لارواية له في الكتب المعتبرة»؛ راجع: «مستدرك الوسائل» / الخاتمة ج ٤ ص ٤٩٨ الرقم ٢٢٧. أمّا تضعيفه فلم أعثر عليه؛ انظر: «تنقيح المقال» ج ٢ ص ٣٠٩ الرقم ٨٥٢٢، «جامع الرواة» ج ١ ص ٦٠٢ القائمة ٢.

٤. راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٨ ص ٢٧٥ مذيلاً على الحديث ٣٥٠٠١.

المسألة الثانية

هل يجوز تبديل التعزير بالعقوبة الماليّة؟

هذه المسألة من أهمّ مسائل الباب. و من الغريب انّ الخاصّة لم يذكروها في مصنّفاتهم الفقهيّة، بينما انّ الفقهاء من العامّة قد فصّلوا الكلام حولها[1]. فعلينا التحقيق فيها لئلّا تخلو الرسالة من هذه النكتة الهامّة. و قبل الخوض في صلب المطلب نقدّم مقدّمتين.

المقدّمة الأولى

لاريب في وجود العقوبة الماليّة في أحكام الشريعة، فهي ممضاةٌ من قبل الشارع. و من مواردها جميع الكفّارات، و وجوب كسر الالات المعدّة للغناء، و تشريع الدية في القتل الواقع على سبيل الخطأ، و أمثالها الكثيرة الّتي يقف عليها المتتبّع في فقه الإماميّة.

المقدّمة الثانية

المبحوث عنه هيهنا هو الحكم الأوّلي في المسألة، أمّا العناوين الثانويّة فلاكلام لنا فيها. إذ من البيّن جواز تبديل التعزير بالعقوبة الماليّة لوكان هناك محظورٌ، إذ من المجمع عليه بين الفريقين انّ الضرورات تبيح المحضورات. فلووجب التعزير على شيخٍ هرمٍ لم يطقه بل ينجرّ التعزير إلى موته فلاريب في جواز تبديله بغيره من العقوبات كالعقوبة الماليّة؛ بل قد يجب في بعض الصور.

بل الكلام كلّه في أنّه هل يجوز هذا التبديل بما انّه حكمٌ أوّليٌّ في المسألة؟ أم لايجوز؟.

و بعد تمهيد هاتين المقدّمتين نقول: تحقيق الكلام في المسألة يحتاج إلى رسم نكاتٍ.

النكتة الأولى

أشرنا في المسألة الأولى المتقدّمة إلى أن لا خصوصيّة للحدود المعيّنة في الشريعة لأقسام التعزيرات، بل أمر كمّيّتها بيد الحاكم، فهو يختار لكلّ موردٍ ما هو اللائق به. و الآن

---

١. لم أعثر على نصٍّ منهم في المسألة.

نزيد عليه و نقول: الظاهر أن لا خصوصيّة لأقسام التعزيرات أيضاً، بل الموضوع في الشريعة هو نفس التعزير فقط، أمّا كيفيّته فمفوّضةٌ إلى الحاكم الشرعيّ، و هو الّذي يعيّنها بحسب أقسام مواردها و مصاديقها. فلاخصوصيّة للعقوبة الجسمانيّة أو العقوبة الماليّة أو العقوبة بمزق عرض المرء، بل الثلاثة مصاديق التعزير، و الفقيه يختار في كلّ موردٍ ما هو الأليق به.

النكتة الثانية

و تدلّ على المختار طوائف من روايات باب التعزير؛ و نأتي هيهنا بجملةٍ منها. فنها:

الطائفة الأولى: و هي الّتي وردت في حكم من قتل عبده قتل عمدٍ أو شبه عمدٍ؛

فن الروايات ما يدلّ على أنّه يجب عليه كفّارة الجمع؛

و منها ما يدلّ على أنّه يجب أن يُضرب و يُسجن من غير ذكرٍ لمدّة تسجينه؛

و منها ما يدلّ على وجوب ضربه مع أخذ ثمن العبد منه ثمّ إيصاله إلى بيت مال المسلمين؛

و منها ما يدلّ على وجوب ضربه مع نفيه من بلده. فنها:

الرواية الأولى

«محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي‌عمير عن حمّاد عن الحلبيّ عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال في الرجل يقتل مملوكه متعمّداً قال: يعجبني أن يعتق رقبةً و يصوم شهرين متتابعين و يطعم ستّين مسكيناً ثمّ تكون التوبة بعد ذلك»[1].

---

۱. راجع: «وسائل الشيعة» ج ۲۹ ص ۹۱ الحديث ۳۵۲۲۶، «الكافي» ج ۷ ص ۳۰۲ الحديث ۲؛ و انظر: «الفقيه» ج ٤ ص ۱۲۵.

السند في أعلى مدارج الصحّة، فلا كلام لأحدٍ فيه. و دلالتها على وجوب كفّارة الجمع على المولى الّذي قتل عبده واضحةٌ.

و من اللافت للنظر في متن الرواية قوله عليه السلام: «يعجبني أن يعتق...»، إذ المستفاد منه جواز تبديله بغيره من التعزيرات مع كونه أفضل من غيره و أدفع لقبح القتل و ذنبه. و هذا نفسه يدلّ على جواز التبديل فيه من غير أن يكون فيه مدخلٌ للضرورة أو غيرها من العناوين الثانويّة. و هذا هو المقصود.

الرواية الثانية

«و عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّدٍ عن ابن محبوبٍ عن أبي أيّوب عن حمران عن أبي جعفرٍ عليه السلام في الرجل يقتل مملوكاً له؟ قال: يعتق رقبةً و يصوم شهرين متتابعين و يتوب إلى اللّه ـ عزّ و جلّ ـ »[1].

السند صحيحٌ أيضاً. و لم يذكر الإمام عليه السلام فيها وجوب إطعام ستّين مسكيناً. فالمولى الّذي قتل عبده بالخيار، إن شاء يطعمهم، و إن لم يشأ لم يطعمهم.

الرواية الثالثة

«و عنهم عن سهل بن زيادٍ عن محمّد بن الحسن بن شمّون عن عبداللّه بن عبدالرحمن الأصمّ عن مسمع بن عبدالملك عن أبي عبداللّه عليه السلام: أنّ أميرالمؤمنين عليه السلام رُفع إليه رجلٌ عذّب عبده حتّى مات، فضربه مائة نكالاً

---

١. راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٩ ص ٩١ الحديث ٣٥٢٢٧، «الكافي» ج ٧ ص ٣٠٣ الحديث ٣؛ و انظر: «التهذيب» ج ١٠ ص ٢٣٥ الحديث ٢.

و حبسه سنةً و أغرمه قيمة العبد فتصدّق بها عنه»[1].

السند صحيحٌ، و قد أشرنا مراراً فيما سبق إلى أن سهل بن زيادٍ لابأس به عندنا، و إن رماه بعضهم بالغلوّ. و دلالتها على غير ما كانت تدلّ عليه الروايتان الأولى و الثانية واضحةٌ. حيث إنّ الأربعة المذكورة في الأولى و الثلاثة المذكورة في الثانية لم توجد فيها، و ما في الثالثة لم يوجد فيهما.

الرواية الرابعة

«و بإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن أبي‌عبدالله عن أبيه عن أحمد بن النضر عن عمرو بن شمرٍ عن جابرٍ عن أبي‌جعفرعليه السلام في الرجل يقتل ابنه أو عبده؟ قال: لايُقتل به و لكن يُضرب ضرباً شديداً و ينفى عن مسقط رأسه»[2].

السند لابأس به، و عمرو بن شمرٍ[3] و جابر[4] و إن ضعّفهما الرجاليّون، و لكن لابأس بهما عندنا، نظراً إلى أنّ الغلوّ المذكور في كلمات القدماء في عداد ما يدلّ على القدح لانعدّه قدحاً إن لم يكن مدحاً. و كلاهما مرميٌّ بالغلوّ، فلاخدشة فيهما؛ و كيف كان فلابأس بهما عندنا،

---

١. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ٢٩ ص ٩٢ الحديث ٣٥٢٣٠، «الكافي» ج ٧ص ٣٠٣ الحديث ٦؛ و انظر: «الفقيه» ج ٤ ص ١٥٣ الحديث ٥٣٣٩.

٢. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ٢٩ ص ٩٣ الحديث ٣٥٢٣٤، «التهذيب» ج ١٠ ص ٢٣٦ الحديث ١١؛ و انظر: «الفقيه» ج ٤ ص ١٢٠ الحديث ٥٢٤٦.

٣. قال النجاشيّ رحمه الله: «ضعيفٌ جدّاً»؛ راجع: «رجال النجاشي» ص ٢٨٧ الرقم ٧٦٥؛ و انظر: «خلاصة الأقوال» ص ٣٧٨ الرقم ١٥١٦، «منتهى المقال» ج ٥ ص ١١٢ الرقم ٢١٦٣.

٤. قال النجاشي رحمه الله: «كان في نفسه مختلطاً»؛ راجع: «رجال النجاشي» ص ١٢٨ الرقم ٣٣٢. و قد وثّقه العلّامة رحمه الله حيث ذكره في القسم الأوّل من كتابه؛ راجع: «خلاصة الأقوال» ص ٩٤ الرقم ٢١٣؛ و انظر: «منهج المقال» ج ٣ ص ١٥٤ الرقم ٩٦٥.

فلابأس بالسند.

ثمّ المذكور في الرواية وجوب نفيه عن بلده، و هو غير ما هو المذكور في السابقات عليها.

الرواية الخامسة

«محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن المختار بن محمّدٍ و عن محمّد بن الحسن عن عبداللّه بن الحسن العلويّ جميعاً عن أبي الفتح الجرجانيّ عن أبي الحسن عليه السلام في رجلٍ قتل مملوكه أو مملوكته؟ قال: إن كان المملوك له أدّب و حُبس، إلّا أن يكون معروفاً بقتل المماليك فيُقتل به»[١].

السند لابأس به، و ابو الفتح الجرجانيّ و إن لم يذكره القدماء في موسوعاتهم الرجاليّة[٢] و لكن قد وثّقه الشيخ الحرّ رحمه الله في خاتمة وسائله[٣]، فلاأقلّ من كون السند موثّقاً. و لم يُذكر فيه وجوب نفي المولى عن البلد أو حبسه أو أخذ قيمة العبد منه.

الرواية السادسة

«محمّد بن يعقوب عن أبي عليٍّ الأشعريّ عن محمّد بن عبدالجبّار عن صفوان عن ابن مسكان عن أبي بصيرٍ عن أحدهما عليهما السلام قال: قلت له: قول اللّه ـ

---

١. راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٩ ص ٩٤ الحديث ٣٥٢٣٧، «الكافي» ج ٧ ص ٣٠٣ الحديث ٥؛ و انظر: «التهذيب» ج ١٠ ص ١٩٢ الحديث ٥٥، «عوالي اللآلىء» ج ٣ ص ٥٨٣ الحديث ٢٨.

٢. حتّى أنّ المحقّق الخوئيّ أيضاً أهمله في معجمه و المامقانيّ رحمه الله في تنقيحه. نعم! الظاهر انّه الفتح بن يزيد الجرجانيّ، لما في الكافي و التهذيب ـ راجع: المصادر المذكورة في التعليقة السالفة ـ، فإذاً لم يكن من المجاهيل: راجع: «رجال النجاشي» ص ٣١١ الرقم ٨٥٣، «خلاصة الأقوال» ص ٣٨٨ الرقم ١٥٥٧، «معجم رجال الحديث» ج ١٣ ص ٢٤٦ الرقم ٩٣٠٠.

٣. لم أهتد إلى مراد الشّيخ الأستاذ ـ حفظه اللّه تعالى و جعله في رعيه ـ. و لم أعثر عليه حيث لم يذكر الشّيخ الحرّ رحمه الله الفتح بن يزيد و لا أبا الفتح الجرجانيّ في خاتمة وسائله.

عزّوجلّ ـ: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَ ٱلْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَ ٱلْأُنْثَى بِالْأُنْثَى﴾[١]؛ قال: فقال: لايُقتل حرٌّ بعبدٍ و لكن يُضرب ضرباً شديداً و يُغرَّم ثمنه دية العبد»[٢].

السند في غاية الصحّة، فلاكلام فيه. و تدلّ على أن لاشيء على المولى إذا قتل عبده إلّا أن يُضرب و يُؤخذ منه ثمن العبد.

هذا؛ فالمتحصّل من ملاحظة روايات الباب انّ التهافت الواقع بينها ممّا لاينكر، فما هو الوجه في الجمع بينها؟؛ سنبحث عنه بعد أن أشرنا إلى طائفةٍ أخرى من روايات باب التعزير.

الطائفة الثانية: و هي رواياتٌ تبيّن حكم إتيان الرجل امرأته و هي حائضٌ. و قد أوردنا جملةً من روايات هذا الباب في النكتة الثالثة من نكات المسألة الأولى المتقدّمة، فلانعيدها حذراً عن التطويل، فراجعها.

النكتة الثالثة

يمكن الجمع بين روايات الباب بما هو مقرّرٌ في كتاب التعادل و الترجيح، و هو القول بالتخيير. و ذلك لأنّه لم‌يوجد في الباب مرجّحٌ ليُتمسّك به، حيث إنّه لايمكن الذهاب إلى شهرة الأصحاب، لأنّه لاشهرة في المقام؛ و لايمكن الذهاب إلى الأخذ بما هو مخالفٌ للعامّة؛ و لا بما يوافق الكتاب؛ لعدم حكمٍ مجمعٍ عليه بين العامّة، و لعدم حكمٍ مذكورٍ للمسألة في الكتاب العزيز.

فلامناص من القول بالتخيير الواقعيّ في المقام. فالحاكم مخيّرٌ بين تلك التعزيرات ليختار

---

١. كريمة ١٧٨ البقرة.

٢. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ٢٩ ص ٩٦ الحديث ٣٥٢٤٠؛ «الكافي» ج ٧ص ٣٠٤ الحديث ١؛ و انظر: «التهذيب» ج ١٠ ص ١٩١ الحديث ٥١، «الإستبصار» ج ٤ ص ٢٧٢ الحديث ٤.

من بينها ما هو الأليق بالمقام.

و يمكن أن يُستظهر من الروايات أن لاخصوصيّة للضرب، و لا للنفي عن البلد و لا للعقوبة الماليّة، و لالغيرها من أقسام التعزيرات، بل الأمر في التعزير كلّه بيد الحاكم، فله أن يختار ما يشاء منها في كلّ موردٍ مراعياً فيه كونه أليق به. و هو مقتضى القول بالتخيير الواقعيّ.

فالمتحصّل من ذلك كلّه جواز تبديل الضرب و السوط بنفي البلد، و جواز تبديلهما بالعقوبة الماليّة، و جواز تبديل الثلاثة بغيرها من أقسام التعزيرات.

***

المبحث التاسع

فى جواز نفى البلد و عدم جوازه

المبحث التاسع

في جواز نفي البلد و عدم جوازه

المبحث عقدناه للتحقيق حول مشكلةٍ فقهيّة، و هي: هل يجوز عدّ نفي البلد في عداد التعزيرات؟ أم لايجوز؟؛ و بعبارةٍ أخرى: هل يجوز للحاكم الشرعيّ أن يحكم بتغريب بعض المجرمين ـ لواجتمعت فيه شرائط التغريب ـ أم لايجوز له ذلك؟. و لايخفى ما للمبحث من الصلة الوثيقة بأبحاث التعزيرات الحكوميّة. و في المبحث نكاتٌ.

النكتة الأولى

قد أشار اللّه ـ سبحانه و تعالى ـ إلى التغريب و نفي البلد في آيتين شريفتين، و هما:

الآية الأولى: قوله ـ تعالى ـ:

﴿إِنَّمَا جَزَاءُ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي ٱلْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَو يُصَلَّبُوا أَو تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَو يُنْفَوا مِنَ ٱلْأَرْضِ﴾[1].

و الآية الثانية: قوله ـ تعالى ـ:

﴿يَا أَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَ بَنَاتِكَ وَ نِسَاءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ

---

١. كريمة ٣٣ المائدة.

جَلَابِيبِهِنَّ﴾[١].

النكتة الثانية

قد ذكر اللّه ـ سبحانه و تعالى ـ جملةً من الحدود لجملةٍ من المجرمين في هاتين الآيتين؛ فأشار في الآية الأولى إلى :

الف: القتل؛

ب: و الشنق؛

ج: و قطع الأيدي و الأرجل؛

د: و التغريب كجملةٍ من الحدود تجري على جملةٍ من المجرمين.

و هم:

الف: المحاربون؛

ب: و المفسدون في الأرض.

ثمّ ذكر في الآية الثانية أيضاً انّ

الف: المنافقين؛

ب: و الأراذل و الرّعاع؛

ج: و الّذين يبثّون الدّعايات يجب إجراء الحدود عليهم، و حدّهم إمّا:

الف: بالتغريب؛

ب: و إمّا بالقتل.

ثمّ لابأس بنا لوذكرنا أموراً تتعلّق بالآيتين:

الأوّل: الظاهر انّ قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ يَسْعَوْنَ فِي ٱلْأَرْضِ فَسَاداً﴾ عطفٌ تفسيريٌّ لقوله: ﴿الَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَ رَسُولَهُ﴾. فالمراد من المحاربين هم المفسدون في الأرض.

---

١. كريمة ٥٩ الأحزاب.

الثاني: الظاهر انّ المراد من المحارب هيهنا أعمُّ من المحارب المصطلح في الفقه، و ذلك بدلالة قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ يَسْعَوْنَ فِي ٱلْأَرْضِ فَسَاداً﴾. و المراد منه الطابور الخامس و مُشاة الأعداء. و هذا العنوان يشمل البُغاة و الّذين يدمّرون منشآت ثقافة المجتمع و اقتصاده و ما يرجع إلى شؤونه الأخلاقيّة.

فالأراذل من المحاربين كما انّ الّذين يخلّون باقتصاد المجتمع و ثقافته طلباً لحطامهم الدنياويّ أيضاً يعدّون منهم. و ذلك لصحّة إطلاق عنوان المفسد على جميعهم.

الثالث: الظاهر انّ قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَوْ يُصَلَّبُوا﴾ يشير إلى ما هو أشدّ من القتل، لأنّ التصليب بما هو يقع في الأنظار يلازم هتك شخصيّة المصلوب و وهنه عند الناس. فهو لايجوز إلّا في موارد خاصّةٍ فقط.

الرابع: الظاهر انّ المراد من قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ﴾: قطع أربعةٍ من أصابع يده اليمنى و أربعةٍ من أصابع رجله اليسرى، أو بالعكس؛ لاقطع اليد و الرجل بتمامها.

الخامس: قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَ بَنَاتِكَ وَ نِسَاءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ عامٌّ يشمل جميع النساء، فلافرق في هذا الحكم بين المسلمات، بل كلّهنّ محكوماتٌ به.

السادس: قوله ـ تعالى ـ: ﴿يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ﴾ المراد به جعل ساترٍ على جميع ألبستهنّ، و ذلك بدلالة تعدية الفعل بـ«على»، إذ المعروف في تعدية «أدنى» أن يكون بـ«اللام»، و معناه حينئذٍ: قرب، و لو تُعدّى بـ«على» فالمراد منه جعل الشيء على الشيء[1]. و ذلك يدلّ

---

١. المعروف تعدية «دنا» بـ«اللام» و «من» و «إلى»؛ راجع: «المنجد» ص ٢٢٦ القائمة ٣، و قد أطلق الفيروزآباديّ فقال: «دنا دنوّاً و دناوةً: قرب، كأدنى»؛ راجع: «القاموس المحيط» ص ١١٨٠ القائمة ٢. أمّا تعديته بـ«على» فغير معروفٍ عند اللغويّين، بل لم يذكر لتعديته بها مورداً في كتاب «معجم أمّهات الأفعال معانيها و أوجه استعمالها» إلّا نفس هذه الكريمة مع كثرة الاستعمالات و الأمثلة في هذا الكتاب؛ راجع: «معجم أمّهات الأفعال» ج ١

يدلّ على أن ليس المأمور به في هذه الآية إلّا ملاية النساء و مِلحفتهنّ [١]، أمّا معطف النساء و ردائهنّ فليس هو المراد فيها، إذ لا تناسبه هذه اللفظة، بل اللائق له هو لفظة «يلبسن»، لا «يدنين عليهنّ».

السابع: الظاهر انّ المراد من قوله ـ تعالى ـ : ﴿ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾: أن يُعرفن بالعفّة و السداد فلايُؤذين بواسطة الأراذل و الرّعاع ـ و هذا خلافاً لما هو المشهور بين المشهور من المفسّرين [٢] ـ.

الثامن: الظّاهر من قوله ـ تعالى ـ : ﴿لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا﴾ [٣] جعْل التغريب و نفي البلد في عداد الحدود، أي: نبسط يدك في أن تنفاهم عن بلدتهم جزاءً بما كانوا يعملون من الإفساد فيها.

و ذهب جمعٌ من المفسّرين إلى أنّ المراد من ﴿لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ﴾: أنّا نأمرك بأن تقتلهم بأجمعهم قتل ذريعٍ [٤]، ثمّ ﴿لَا يُجَاوِرُونَكَ﴾ في المدينة ﴿إِلَّا قَلِيلًا﴾ منهم: و هم الّذين أبقاهم اللّه فما قتلتَهم.

صص ٤٤٦ / ٤٤٤.

١. قال الطبرسيّ: «أي: قل هؤلاء فليسترن موضع الجيب بالجلباب، و هو الملاءة الّتي تشتمل بها المرأة. عن الحسن»؛ راجع: «مجمع البيان» ج ٨ ص ١٨١.

٢. قال علم الأعلام العلّامة الطباطبائيّ: «أي: ستر جميع البدن أقرب إلى ﴿أَنْ يُعْرَفْنَ﴾ أنهنّ أهل الستر و الصلاح، ﴿فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾ أي: لايؤذيهنّ أهل الفسق بالتعرّض لهنّ»؛ راجع: «الميزان» ج ١٦ ص ٣٤٠؛ و انظر: «مجمع البيان» ج ٨ ص ١٨١، «الصافي» ج ٤ ص ٢٠٣، «الأصفى» ج ٢ ص ١٠٠٢، «تفسير القرآن» ـ للصنعاني ـ ج ٣ ص ١٢٣.

٣. كريمة ٦٠ الأحزاب.

٤. قال ابن عبّاس: «معناه: لنسلّطنّك عليهم»؛ راجع: «التبيان» ج ٨ ص ٣٦١. و عن الطبرسيّ: «المعنى: أمرناك بقتلهم حتّى تقتلهم و تخلّي منهم المدينة»؛ راجع: «مجمع البيان» ج ٨ ص ١٨٢. و عن البيضاويّ: «لنأمرك بقتالهم أو إجلائهم»؛ راجع: «تفسير البيضاويّ» ص ٥٦٣؛ و انظر: «نور الثقلين» ج ٤ ص ٣٠٧، «جامع البيان» ج ٢٢ ص ٦٠.

و هذا المعنى بعيدٌ جداً، بل هو لايلائم سياق الآية الشريفة.

النكتة الثالثة

مقتضى تعدّد هذه العقوبات كون الحاكم فيها بالخيار، فهو يختار لكلٍّ من هذه الطوائف ما هو اللائق به من هذه الحدود، فأمر الحدود هيهنا أيضاً بيده.

النكتة الرابعة

بقت في المقام نكتةٌ هامّةٌ يجب الإلمام إليها، و هي: انّ جميع ما ذكره اللّه ـ سبحانه و تعالى ـ في هاتين الآيتين يرجع إلى باب الحدود، و لا صلة له بأحكام التعزيرات. نعم! يجوز للدولة الإسلاميّة أن تحكم بتغريب بعض المجرمين بعنوانٍ ثانويٍّ، و هذا ممّا لا كلام فيه. و لكنّه ليس معقد البحث، بل البحث كلّه في أنّه هل يجوز عدّ التغريب من موارد التعزير بحكمٍ أوّليٍّ؟ و هذا ممّا لاتدلّ عليه الآيتان الكريمتان. فعلينا أن نبحث عنه بعد الفراغ من نكاتٍ تأتي للبحث عن دلالة الروايات عليه؛ فانتظر!.

النكتة الخامسة

ورد ذكر التغريب في جملةٍ من الروايات كتعزيرٍ يُجرى على جملةٍ من المجرمين، كالقوّاد و الزاني و السارق و غيرهم. و علينا أن نبحث عن تلك الروايات لنرى مدى دلالتها على المقصود. و هي كثيرةٌ؛ منها:

الرواية الأولى

«محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن ابي‌عميرٍ عن حمّاد عن الحلبيّ عن أبي عبداللّه عليه‌السلام قال: النفي من بلدةٍ إلى بلدةٍ. و قال: قد نفى عليٌّ عليه‌السلام رجلين من الكوفة إلى البصرة»[1].

---

١. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ٢٨ ص ١٢٢ الحديث ٣٤٣٧٥، «الكافي» ج ٧ ص ١٩٧

السند صحيحٌ، و لها دلالةٌ واضحةٌ على تشريع أصل حكم التغريب، و أنّ أميرالمؤمنين عليه السلام قد عمل به فنفى رجلين من بلدتهم إلى بلدةٍ أخرى. و لكنّها ساكتةٌ عن بيان لميّة فعله عليه السلام. و كيف كان فلاكلام في دلالتها على تشريع أصل الحكم.

الرواية الثانية

«و عنه عن محمّد بن عيسى عن يونس عن ابن‌مسكان عن أبي‌بصيرٍ قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الزاني إذا زنى أ يُنفى؟ قال: فقال: نعم! من الّتي جُلد فيها إلى غيرها»[1].

السند صحيحٌ، و هو من عوالي الأسناد و أعلاها. لافرق في هذا الحكم بين الزاني و الزانية، فهما ـ على ما يظهر من هذه الرواية الشريفة ـ محكومان بالنفي عن بلدهما. و لكنّ الحكم بوجوب تغريبهما معرضٌ عنها عند الأصحاب. نعم! هناك رواياتٌ ورد فيها كون هذا الحكم ممّا ينبغي لهما، لا أنّه يجب بالنسبة إليهما؛ و هي معمولٌ بها عند الأصحاب، حيث ذكروا انّ للحاكم أن يحكم بتغريبهما بعد أن جلدهما[2].

الرواية الثالثة

«و بالإسناد عن يونس عن زرعة عن سماعة قال: قال أبوعبدالله عليه السلام: إذا زنى الرجل ينبغي للإمام أن ينفيه من الأرض الّتي جُلد فيها إلى غيرها، فإنّما

الحديث ١؛ و انظر: «التهذيب» ج ١٠ ص ٣٥ الحديث ١٢٠.

١. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ٢٨ ص ١٢٢ الحديث ٣٤٣٧٦، «الكافي» ج ٧ ص ١٩٧ الحديث ٢؛ و انظر: «التهذيب» ج ١٠ ص ٣٥ الحديث ١٢١.

٢. راجع: «الدر المنضود» ج ١ ص ٤-٣٠٣، «كشف اللثام» ـ الطبعة الحجريّة ـ ج ٢ ص ٣٩٩، «رياض المسائل» ـ الطبعة الحجريّة ـ ج ٢ ص ٤٦٧، «جواهر الكلام» ج ٤١ ص ٣٢٥.

على الإمام أن يخرجه من المصر الّذي جُلّد فيه»[١].

السند موثّقٌ لمكان سماعة، و إن لم يبعد الحاقه بالصحاح. من اللافت للنظر في المتن انّ الإمام ذكر أوّلاً أنّه «ينبغي للإمام أن ينفيه»، ثمّ قال عليه‌السلام: «على الإمام أن يخرجه»؛ و الثاني يشير إلى ما أشارت إليه الرواية الثانية، و قلنا انّ الأصحاب قد أعرضوا عن هذا الحكم، لأنّه غير مذكورٍ في الكتاب الكريم أيضاً. قال ـ تعالى ـ: ﴿الزَّانِيَةُ و الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾[٢]. نعم! يمكن أن يقال: انّ قوله عليه‌السلام: «ينبغي للإمام» يدلّ على أنّ الأمر في الاقتصار على إجراء الحدّ عليهما أو نفيهما عن بلدهما بعد إجرائه عليهما بيد الإمام، فهو يختار لكلّ موردٍ ما هو اللائق به. و هذا يساوق كون الأمر على ما يراه الحاكم.

و يؤيّده أنّه لايمكن استفادة الوجوب عن قوله عليه‌السلام: «ينبغي للإمام» كما أنّه لايمكن حمله على الاستحباب ـ إذ لا استحباب في المقام ـ؛ فبقيت اللفظة دالّةً على صرف الجواز.

هذا من ناحيةٍ؛ و من ناحيةٍ أخرى فإنّ المتولّي لأمرهما هو الحاكم، فيجوز له أن يحكم بتغريبهما كما أنّه يجوز له أن لايحكم عليهما بالتغريب.

الرواية الرابعة

«محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن محمّد بن سليمان عن عبدالله بن سنان قال: قلت لأبي عبدالله عليه‌السلام: أخبرني عن القوّاد ما حدّه؟ قال: لاحدّ على القوّاد، أ ليس إنّما يُعطى الأجر على أن يقود؟ قلت: جعلت فداك! إنّما يجمع بين الذكر و الأنثى حراماً! قال: ذاك المؤلّف بين الذكر و الأنثى

١. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ٢٨ ص ١٢٣ الحديث ٣٤٢٧٧، «الكافي» ج ٧ ص ١٩٧ الحديث ٢؛ و انظر: «التهذيب» ج ١٠ ص ٣٥ الحديث ١١٩.

٢. كريمة ٢ النور.

حراماً؛ فقلت: هو ذاك، قال: يُضرب ثلاثة أرباع حدّ الزاني خمسةً و سبعين سوطاً و يُنفى من المصر الّذي هو فيه ـ الحديث ـ»[١].

السند صحيحٌ، و لا كلام في رفعته. ثمّ لا ريب في دلالتها على وجوب نفي القوّاد عن بلدته الّتي جرى فيها عليه الحدّ، بينما انّ الأصحاب قد أعرضوا عن هذا الحكم أيضاً حيث أفتوا بأنّ حدّ القوّاد هو خمسةٌ و سبعين سوطاً فقط[٢]، أمّا القول بوجوب تغريبه فلم نر بين الأعلام من أفتى به.

الرواية الخامسة

«محمّد بن يعقوب عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّدٍ عن ابن محبوب عن عليّ بن الحسن بن رباطٍ عن ابن مسكان عن الحلبيّ عن أبي عبداللّه عليه السلام قال: إذا أقيم على السارق الحدّ نُفي إلى بلدةٍ أخرى»[٣].

السند صحيحٌ، و لا كلام في علوّه. و لها دلالةٌ على وجوب نفي السارق الّذي أقيم عليه الحدّ عن بلدته إلى بلدةٍ أخرى، و هذا ممّا أعرض عنه الأصحاب.

---

١. راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٨ ص ١٧١ الحديث ٣٤٤٨٣، «الكافي» ج ٧ ص ٢٦١ الحديث ١٠؛ و انظر: «الفقيه» ج ٤ ص ٤٧ الحديث ٥٠٦١، «التهذيب» ج ١٠ ص ٦٤ الحديث ١.

٢. انظر: «شرح اللمعة» ج ٩ ص ١٢٧، «مسالك الأفهام» ج ١٤ ص ٣٤٥، «مجمع الفائدة و البرهان» ج ١٣ ص ٣٢، «رياض المسائل» ـ الطبعة الحجريّة ـ ج ٢ ص ٤٦٢، «جواهر الكلام» ج ٤١ ص ٤٤٨، «مصباح الفقاهة» ج ١ ص ٣٨١.

٣. راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٨ ص ٢٨٤ الحديث ٣٤٧٧٤، «الكافي» ج ٧ ص ٢٣٠ الحديث ١؛ و انظر: «التهذيب» ج ١٠ ص ١١١ الحديث ٥٢، «الفقيه» ج ٤ ص ٤٧ الحديث ٥٠٦١.

الرواية السادسة

«العيّاشيّ في تفسيره عن سماعة عن أبي عبداللّه عليه السلام قال: إذا زنى الرجل يجلد، و ينبغي للإمام أن ينفيه من الأرض الّتي جلد فيها إلى غيرها سنةً؛ و كذلك ينبغي للرجل إذا سرق و قطعت يده»[١].

السند ضعيفٌ بحيث لايمكن الركون إليه، و لكنّه مؤيَّدٌ بغيرها من روايات الباب، فيجوز التمسّك بها كمؤيّدٍ لما نحن فيه. و الشاهد فيها قوله عليه السلام: «و كذلك ينبغي للرجل»، بينما انّ الرواية الخامسة كانت دالّةً على وجوب نفي السارق عن بلدته.

فتحصّل ممّا قلنا في هذه النكتة انّ أصل تشريع حكم التغريب ممّا لاريب فيه، كما تدلّ عليه الرواية الأولى؛

ثمّ انّ من روايات الباب ما يدلّ على وجوب نفي الزاني عن بلدته؛

و منها ما يدلّ على جواز نفيه ـ كما في القوّاد و السارق أيضاً ـ.

و مقتضى الجمع بين الروايات أن يقال: انّ الأمر في تغريب الزاني و السارق و غيرهما بيد الحاكم، فإن ارتأى انّ خير المجتمع و صلاحه و كذلك صلاح الزاني و السارق في نفيهما عن بلدتهما، فيحكم بنفيهما؛ و إن لم ير ذلك أصلح بحال المجتمع و حالهما فلايحكم به.

و هذا يساوق كون التغريب و نفي البلد في عداد التعزيرات، إذ التعزير شُرّع لمصلحةٍ خاصّةٍ، و أمر توقيته و تحديده بيد الحاكم؛ و هذا هو الفارق بين الحدّ و التعزير.

فالمتحصّل من جميع ما ذكرناه في هذا المبحث انّ التغريب و إن لم يدلّ الكتاب العزيز على

---

١. راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٨ ص ٢٨٤ الحديث ٣٤٧٧٥، «تفسير العيّاشي» ج ١ ص ٣١٦ الحديث ٩٧؛ و انظر: «مستدرك الوسائل» ج ١٨ ص ١٣٨ الحديث ٢٢٣١٥، «بحار الأنوار» ج ٧٦ ص ٥٢.

كونه في عداد التعزيرات، و لكن دلالة الروايات على كونه منها تامّةٌ. و هذا ما تـوخّينا إيراده في هذا المبحث.

***

المبحث العاشر

هل يكون الإستخفاف و المهانة من التعزيرات؟

المبحث العاشر

هل يكون الاستخفاف و المهانة من التعزيرات؟

المبحث عقدناه للتحقيق حول مسألةٍ هامّةٍ في باب التعزيرات، و هي: هل الاستخفاف يُعدُّ من التعزيرات؟ و بعبارةٍ أخرى هل يجوز للحاكم أن يستخفّ ببعض المجرمين تعزيراً لهم؟. و في المبحث نكاتٌ.

النكتة الأولى

الأصل في بابي الحدود و التعزيرات الاقتصار على ما نصّ عليه الشارع، فلوقام دليلٌ على كون شيءٍ ـ كالاستخفاف و المهانة ـ في عدادهما يجوز الأخذ به و جعله منهما، أمّا لو لم يدلّ عليه دليلٌ فمقتضى الأصل عدم الذهاب إليه و كفّ اليد عنه.

فالمهمّ في المقام هو عطف النظر إلى روايات الباب لنرى مدى دلالتها عليه.

النكتة الثانية

هناك رواياتٌ تدلّ بظاهرها على أنّ من جوازات الحاكم الإسلاميّ في مواردٍ خاصّةٍ الاستخفاف ببعض المجرمين، و ذلك نظراً إلى ما لهذه الموارد من الدور في حفظ المجتمع الإنسانيّ عن الفساد و الانحطاط. و لنذكر طائفةً منها هيهنا.

الرواية الأولى

موثّقة سماعة، و قد أوردناها في الرواية الأولى من روايات النكتة السادسة من نكات المسألة الأولى من مسائل المبحث الثامن، و لانعيدها حذراً عن التطويل، فراجعها. و الشاهد فيها قوله عليه السلام:

«و يُطاف بهم حتّى يُعرفوا و لايعودوا»[١].

و له دلالةٌ واضحةٌ على أنّ الإمام يجري الحدّ على شهود الزور ثمّ يستخفّ بهم بأن يُطاف بهم بين الناس «حتّى يُعرفوا» بعدم العدالة لئلّا تُقبل بين الناس أقوالهم، هذا بالنظر إلى صلاح المجتمع؛ و «لايعودوا» إلى شهادة الزور مرتبةً ثانيةً، و هذا بالنظر إلى صلاح أنفسهم ليستقيموا على الحقّ غير متعدّين إلى حقوق الناس.

الرواية الثانية

و هي موثّقة ابن سنان المشار إليها في الرواية الثانية من روايات النكتة السادسة أيضاً؛ فراجعها. و فيها قال عليه السلام:

«و يُطاف بهم حتّى تعرفهم الناس»[٢].

و هو صريحٌ في أنّه يُستخفّ بالمجرم الّذي كان من شهود الزور، و ذلك لحفظ المجتمع من مضارّه.

---

١. راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٧ ص ٣٣٣ الحديث ٣٣٦٨٦، «الفقيه» ج ٣ ص ٥٩ الحديث ٣٣٣٢؛ و انظر: «بحار الأنوار» ج ١٠١ ص ٣١١، «ثواب الأعمال» ص ٢٢٥.

٢. راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٧ ص ٣٣٤ الحديث ٣٣٨٦٩، «الفقيه» ج ٣ ص ٦٠ الحديث ٣٣٣٦؛ و انظر: «بحار الأنوار» ج ٨٥ ص ٣١.

الرواية الثالثة

«و بإسناده عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن محمّد بن يحيى عن غياث بن إبراهيم عن جعفرٍ عن أبيه: أنّ عليّاً كان إذا أخذ شاهد زورٍ فإن كان غريباً بعث به إلى حيّه، و إن كان سوقيّاً بعث به إلى سوقه فطيف به، ثمّ يحبسه أيّاماً ثمّ يخلّي سبيله»[١].

السند موثّقٌ، و غياث بن إبراهيم و إن كان عامّيّاً و لكنّه لايروي إلّا عن ثقةٍ[٢]، كما انّ أحمد بن محمّد بن عيسى أيضاً لايروي إلّا عن الثقات[٣]، فلابأس بالسند، و لا أقلّ من كون الرواية معتبرةً.

قولهعليه السلام: «كان إذا...» يدلّ على الاستمرار، و المستفاد منه انّ سيرة أميرالمؤمنينعليه السلام كانت قائمةً على أساس هتك الكذّابين في أداء الشهادة بإرسال الغرباء منهم إلى ديارهم و السوقيّين إلى سوقهم و غيرهما إلى محالّهم ليعرفهم الناس فلايُخدعون بشهادتهم.

و المتحصّل منه كون الاستخفاف في عداد التعزيرات أيضاً.

و لكن هذه الروايات كلّها وردت في حكم الشاهد بغير حقٍّ الكاذب في شهادته، و قلنا انّ مقتضى الأصل في المقام الاقتصار على المنصوص به، فلو لم تكن هناك ما يدلّ على جواز

---

١. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ٢٧ ص ٣٣٤ الحديث ٣٣٨٧٠، «التهذيب» ج ٦ ص ٢٨٠ الحديث ١٧٥؛ و انظر: «الفقيه» ج ٣ ص ٥٩ الحديث ٣٣٣٢.

٢. لم يعهد ذكر الرجل في العصابة المشهورة بأنّهم لايروون إلّا عن الثقات؛ راجع: «أصول علم الرجال» ص ٤٤٣، «معجم رجال الحديث» ج ١ ص ٦٩. نعم! كان عامّياً ثقةً؛ راجع: «منتهى المقال» ج ٥ ص ١٧٥ الرقم ٢٢٦٧. و العلّامةرحمه الله و إن ذكره في القسم الثاني من كتابه و لكنّه قد وثّقه؛ راجع: «خلاصة الأقوال» ص ٣٨٥ الرقم ١٥٤٧، و قد وثّقه النجاشيّرحمه الله أيضاً من غير أن يشير إلى كونه عامّياً؛ راجع: «رجال النجاشي» ص ٣٠٥ الرقم ٨٣٣.

٣. انظر: «رجال النجاشي» ص ٨١ الرقم ١٩٨، «خلاصة الأقوال» ص ٦١ الرقم ٦٧، «معجم رجال الحديث» ج ٢ ص ٢٩٥ الحديث ٨٩٦.

الاستخفاف في غيره من الموارد لم تجز تسرية الحكم إلى غيره.

و لكنّ الحكم يوجد في غيره من الموارد الّتي يجب فيه التعزير أيضاً. إليك بعضها:

الرواية الرابعة

«محمّد بن الحسن بإسناده عن أحمد بن محمّد عن عثمان بن عيسى عن أبي‌بصير عن أبي‌عبدالله عليه‌السلام قال: إذا وُجد الرجل مع امرأةٍ في بيتٍ ليلاً و ليس بينهما رحمٌ جلدا»[١].

السند صحيحٌ، و لا كلام في رفعته. المستفاد من منطوق الرواية انّه ماكان بينهما شيءٌ من القبائح إلّا اجتماعهما في بيتٍ واحدٍ ليلاً؛ و الظاهر انّهما ما اقترفا شيئاً من المعاصي، و مع ذلك كلّه حكم الإمام عليه‌السلام بأنّه يجب على الحاكم أن يجلدهما.

الرواية الخامسة

«و بإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى عن محمّد بن يحيى عن طلحة بن زيدٍ عن جعفرٍ عن أبيه عليهما‌السلام انّه رُفع إلى أمير المؤمنين عليه‌السلام رجلٌ وجد تحت فراش امرأةٍ في بيتها، فقال: هل رأيتم غير ذلك؟ قالوا: لا، قال: فانطلقوا به إلى مخراةٍ فمرّغوه عليها ظهراً لبطنٍ ثمّ خلّوا سبيله»[٢]

السند صحيحٌ، و لا كلام فيه. و منطوقها يدلّ على أنّ الرجل و المرأة قد اقترفا من المعاصي ما لم يقترفه المذكوران في السابقة عليها. و مع ذلك ما قضى أمير المؤمنين عليه‌السلام

---

١. راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٨ ص ١٤٥ الحديث ٣٤٤٢٨، «التهذيب» ج ١٠ ص ٤٨ الحديث ١٧٦.

٢. راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٨ ص ١٤٥ الحديث ٣٤٤٢٩، «التهذيب» ج ١٠ ص ٤٨ الحديث ١٧٥.

بوجوب الجلد عليهما، بل استخفّ بالرجل بأن أمر بتمريغه في الخرأة، و الرواية ساكتةٌ عمّا حكم بهعليه السلام على المرأة العاصية.

الرواية السادسة

«محمّد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن ابن أبي‌بصيرٍ عن حفص بن البختريّ عن أبي‌عبداللهعليه السلام قال: أُتي أميرالمؤمنينعليه السلام برجلٍ وجد تحت فراش رجلٍ، فأمر به أميرالمؤمنينعليه السلام فلوّث في مخرأةٍ»[1].

السند صحيحٌ، و لاسيّما انّ ابن أبي‌عميرٍ أيضاً وقع فيه. و لها دلالةٌ واضحةٌ على أنّ التمريغ لايختصّ بالرجل الّذي أراد الفجور بامرأةٍ فقط، بل يجوز أيضاً بالنسبة إلى رجلٍ أراد رجلاً آخر لفعل القبائح.

و بما قلنا ظهر أنّه لا وجه لما ذكره العلّامة المفضال المحقّق الشعرانيرحمه الله في التعليق على الرواية من أنّ التناسب بين اللواط و بين التمريغ هو المصحّح لهذا الحكم[2]، إذ رأينا انّ الحكم جارٍ في مورد مقدّمات الزنا أيضاً.

النكتة الثالثة

يُستفاد من هذه الروايات أمورٌ:

الأوّل: جواز الاستخفاف ببعض المجرمين نظراً إلى قبح فعلهم، فهو أيضاً من التعزيرات؛

الثاني: مقتضى تلك الروايات انّ هذا التعزير لايختصّ بموردٍ خاصٍّ، إذ لها

---

١. راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٨ ص ١٦٣ الحديث ٣٤٤٦٦، «الفقيه» ج ٤ ص ٣٠ الحديث ٥٠١٤.

٢. راجع: «وسائل الشيعة» ـ طبعة الإسلاميّة ـ ج ١٨ ص ٤٢٤ في التعليق على الحديث ١.

موارد متعدّدة قد أشير إلى ثلاثةٍ منها في تلك الروايات:

الثالث: و مقتضاها أيضاً أنّ أمره بيد الحكم، حيث له أن يحكم بإجراء الحدّ على المجرم، أو بوجوب الاستخفاف به: و هذا يظهر من فعل أميرالمؤمنين و ما أمر به الصادق عليه السلام في مورد واحدٍ.

فتحصّل ممّا قلنا جميعاً أنّ الاستخفاف بالمجرم أيضاً يُعدّ من التعزيرات، و أمره و كيفيّته بيد الحاكم، فهو يأمر به في موارد تصلح له.

***

المبحث الأحد عشر

في السّجن

المبحث الأحدعشر

في السجن

السجن و المعتقل يُعدُّ من أهمّ التعزيرات عند العقلاء، و لافرق في ذلك بين القدماء منهم و المولّدين. و قد قرّرت الشريعة الإسلاميّة على هذا الحكم الّذي حكم به العقل؛ و ذلك لصيانة المجتمع عمّن يهدّد أمنه و يهوّل عليه بالفساد.

و التسجين ينقسم إلى أقسام ثلاثة:

الأوّل: التحبيس لدفع الشرارة. فيجب تحبيس الشرور ليستريح منه الناس، كالأراذل و الأشقياء؛

الثاني: التحبيس دفعاً لهروب المفسد، فمن قتل نفساً محترمةً يجب أن يُحبس لئلّا يهرب من الإعدام؛

الثالث: التحبيس للعقوبة، فمن سرق مال الناس و اجتمعت فيه الشرائط يُحبس عقوبةً لما قام به من السرقة.

و هيهنا نكاتٌ:

النكتة الأولى

قلنا قد قرّرت الشريعة على حكم العقل بوجوب تحبيس بعض الناس على أقسامه الثلاثة. و لكن لايخفى ما بين روايات الباب من التهافت الظاهر، حيث إنّ بعضها خصّه

بموردٍ، و بعضها الآخر خصّه بموارد أُخر، مع ما يظهر من بعضها من ادّعاء الحصر فيها.

فعلينا أوّلاً أن نأتي بروايات الباب، ثمّ نبدو ما يظهر لنا من الوجه للجمع بينها.

النكتة الثانية

قلنا انّ روايات الباب المؤيّدة لحكم العقل بوجوب تحبيس بعض المجرمين كثيرةٌ؛ منها:

الرواية الأولى

«و بإسناده عن عبداللّه بن سنان عن أبي‌عبداللّه‌عليه‌السلام انّه قال: على الإمام أن يخرج المحبسين في الدَّين يوم الجمعة إلى الجمعة و يوم العيد إلى العيد، فيرسل معهم؛ فإذا قضوا الصلاة و العيد ردّهم إلى السجن»[1].

السند صحيحٌ. و دلالة الرواية على جواز التحبيس في ما يختصّ به من الموارد واضحةٌ. فهي دالّةٌ على جواز أصل التحبيس.

أمّا الموارد فسنشير إليها في الروايات الآتية.

الرواية الثانية

«محمّد بن الحسن بإسناده عن الأصبغ بن نباتة عن أميرالمؤمنين‌عليه‌السلام أنّه قضى أن يحجر على الغلام حتّى يعقل.

و قضى‌عليه‌السلام في الدَّين انّه يُحبس صاحبه، فإن تبيّن إفلاسه و الحاجة فيخلّى سبيله حتّى يستفيد مالاً.

و قضى‌عليه‌السلام في الرجل يلتوي على غرمائه انّه يُحبس ثمّ يُؤمر به فيقسم ماله

١. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ٢٧ ص ٣٠١ الحديث ٣٣٧٩٧، «التهذيب» ج ٦ ص ٣١٩ الحديث ٨٤.

بين غرمائه بالحصص فإن أبي باعه فقسمه بينهم»[١].

السند مرسلٌ، و ارساله ظاهرٌ، و لكن الرواية صحيحةٌ، لأنّ الشيخ رحمه الله قد ذكر الرواية في كتاب الحجّ[٢] بسندٍ صحيحٍ لا إرسال فيه[٣]. و كيف كان فلابأس بالسند.

الظاهر منها جواز حبس المفلس و الغريم، و تحبيسهما ليس إلّا من القسم الثاني، فيُحبسان لئلّا يهربا من أيدي الدائنين و الغرماء.

الرواية الثالثة

«و بإسناده عن جعفرٍ عن محمّد بن قولويه عن أبيه عن سعدٍ عن أحمد بن محمّدٍ عن ابن أبي‌نجران عن ابن ابي‌عميرٍ عن ابن أذينة عن زرارة عن أبي‌جعفرٍ عليه السلام قال: كان عليٌّ عليه السلام لايحبس في الدين إلّا ثلاثةً: الغاصب، و من أكل مال اليتيم ظلماً، و من أُوتمن على أمانةٍ فذهب بها. و إن وجد له شيئاً باعه غائباً كان أو شاهداً»[٤].

السند صحيحٌ، و هو من عوالي الأسناد.

و دلالتها ظاهرةٌ. لكن لايخفى ما بينها و بين الرواية الثانية من المنافاة و التهافت. لأنّ الثانية تدلّ على تحبيس المفلس و الغريم، بينما انّ هذه الرواية دلالةٌ على أنّه لايجوز تسجين

---

١. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ٢٧ ص ٢٤٧ الحديث ٣٣٦٩٣؛ و انظر: «الفقيه» ج ٣ ص ٢٨ الحديث ٣٢٥٨.

٢. لم أعثر عليها؛ و انظر: «التهذيب» ج ٦ ص ٢٣٢ الحديث ١٩.

٣. لايتوهّم انّ للشّيخ رحمه الله طريقاً إلى الأصبغ فلاتكون الرواية مرسلةً، إذ له طرقٌ إليه و لكن تلك الطرق لاتشمل على هذه الرواية؛ و لتفصيل الكلام راجع: «نخبة المقال» ص ٧٣ الرقم ١٠٤.

٤. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ٢٧ ص ٢٤٨ الحديث ٣٣٦٩٤، «التهذيب» ج ٦ ص ٢٩٩ الحديث ٤٣.

المفلس، بل لاتسجين في الدين إلّا في الغاصب و آكل مال اليتيم و المؤتمن على أمانةٍ الخائن فيها.

قال شيخ الطائفة رحمه الله في الجمع بينهما:

«هذا يحتمل وجهين: أحدهما: أنّه ما كان يحبس على وجه العقوبة إلّا الثلاثة الّذين ذكرهم؛

و الثاني: ما كان يحبس حبساً طويلاً إلّا الثلاثة الّذين استثناهم»[1].

و لايخفى انّ الوجهين كليهما ليس إلّا جمعين تبرّعيّين ـ كغيرهما من الوجوه الّتي يذكرها الشيخ رحمه الله في الاستبصار للجمع بين المتعارضات ـ.

و ذهب بعضهم إلى إلغاء مفهوم الحصر المستفاد من الرواية الثالثة، فلاحصر فيها حتّى تُعارض الثانية.

و هذا وجهٌ حسنٌ، و به يُجمع بينهما.

الرواية الرابعة

«محمّد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن حمّادٍ عن حريزٍ أنّ أباعبدالله عليه السلام قال: لايُخلّد في السجن إلّا ثلاثةٌ: الّذي يمسك على الموت يحفظه حتّى يقتل، و المرأة المرتدّة عن الإسلام، و السارق بعد قطع اليد والرجل»[2].

السند صحيحٌ، و لاكلام في رفعته. و الظاهر منه انّ الثلاثة يُسجنون سجناً مؤبّداً. و لكن

---

۱. راجع ـ مع تغييرٍ يسيرٍ ـ: «الإستبصار» ج ۳ ص ٤۸؛ و انظر أيضاً: «النهاية و نكتها» ج ۲ ص ۸٥.

۲. راجع: «وسائل الشيعة» ج ۲۷ ص ۳۰۰ الحديث ۳۳۷۹٦، «الفقيه» ج ۳ ص ۳۱ الحديث ۳۲٤٦؛ و انظر: «التهذيب» ج ۱۰ ص ۱٤٤ الحديث ۲۹، «مستدرك الوسائل» ج ۱۷ ص ٤۰۳ الحديث ۲۱٦۷۳.

كون سجن الطوائف الثلاث سجناً مؤبّداً لا يلائم أن يكون المراد من قوله عليه السلام: «الّذي يمسك على الموت يحفظه حتّى يقتل» ما هو الظاهر منه؛ لأنّ الظاهر منه وجوب تسجين من قُضي عليه بالإعدام لئلّا يهرب منه؛ و لكن هذا لا يلائم قوله عليه السلام: «لا يُخلّدُ»، إذ من قُضي عليه بالموت ليس سجنه سجناً مؤبّداً، بل موقّتٌ حتّى يأتي زمن إعدامه [١]. فالمراد من هذه الفقرة: من يريد أن يقتل نفسه و ينتحر فعلى الحكم أن يحبسه حبساً مؤبّداً لئلّا ينتحر. و هذا واضحٌ.

ثمّ التحبيس في الطائفة الأولى يكون لدفع شرارته؛ و في الطائفتين الأخيرتين يكون لعقوبتهما.

فالمتحصّل من الرواية تعميم التسجين بموارده الثلاثة إلى التسجين مؤبّداً.

الرواية الخامسة

«و بإسناده عن أحمد بن أبي‌عبدالله البرقيّ عن أبيه عن عليٍّ عليه السلام قال: يجب على الإمام أن يحبس الفسّاق من العلماء و الجهّال من الأطبّاء و المفاليس من الأكرياء» [٢].

السند مرسلٌ، لأنّه ليس للبرقيّ أن يروي عن أميرالمؤمنين عليه السلام بواسطةٍ واحدةٍ. و لكن الرواية صحيحةٌ، لأنّ لها سنداً آخر، و هو ما رواه عبدالله بن سيّابة عن الصادق عليه السلام، و هو سندٌ صحيحٌ، فلابأس بها سنداً.

---

١. الظاهر انّ الخلود ـ كغيره من المفاهيم ـ يكون في كلّ موردٍ بحسبه، و الخلود في السجن في مورد من قُضي عليه بالإعدام لايراد منه إلّا حفظه فيه لئلّا يهرب من الإعدام؛ فيصحّ التعبير عن تسجينه بالخلود فيه؛ و هذا واضحٌ.

٢. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ١٣٠٣٠ الحديث ٣٣٧٩٨، «الفقيه» ج ٣ ص ٣١ الحديث ٣٢٦٦؛ و انظر: «التهذيب» ج ٦ ص ٣١٩ الحديث ٨٥.

و جدعهم يكون من القسم الأوّل، أي: لدفع شرارة الطوائف الثلاث و حفظ المجتمع عن مضارّهم الكثيرة.

الرواية السادسة

«محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه و عن عدّةٍ من أصحابنا عن سهل بن زيادٍ جميعاً عن ابن أبي‌نجران عن عاصم بن حميدٍ عن محمّد بن قيسٍ عن أبي‌جعفرعليه السلام قال: قضى أميرالمؤمنين‌عليه السلام في السارق إذا سرق قطعت يمينه، و إذا سرق مرّةً أخرى قطعت رجله اليسرى، ثمّ إذا سرق مرّةً أخرى سجنه و تركت رجله اليمنى يمشي عليها إلى الغائط و يده اليسرى يأكل بها و يستنجي بها؛ فقال: إنّي لأستحيي من اللّه أن أتركه لاينتفع بشيءٍ و لكنّني أسجنه حتّى يموت في السجن.

و قال: ما قطع رسول اللّه صلى الله عليه و آله من سارقٍ بعد يده و رجله»[۱].

الرواية صحيحةٌ، و لها سندان صحيحان؛ و قد أشرنا مراراً إلى أن لابأس بسهل بن زيادٍ عندنا.

و المستفاد منها أمران:

الأوّل: جواز الحبس مؤبّداً بالنسبة إلى بعض المجرمين، كالسارق الّذي لايكفّ نفسه عن السرقة؛

الثاني: جواز تبديل بعض التعزيرات بتعزيرٍ آخر، فأمره بيد الحاكم يختار منها ما هو

---

۱. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ۲۸ ص ۲۵٤ الحديث ۳٤٦۹٤، «الكافي» ج ۷ ص ۲۲۲ الحديث ٤؛ و انظر: «التهذيب» ج ۱۰ ص ۱۰۳ الحديث ۱۹، «علل الشرائع» ج ۲ ص ٥۳٦ الحديث ۱.

أصلح و أليق بالمقام؛ و هذا يُستفاد من قولهعليه السلام: «انّي لأستحيي من اللّه... و لكنّني أسجنه حتّى يموت في السجن». و سنفصّل الكلام حول هذا الجواز في المبحث الآتي ـ بمنّه و لطفه ـ.

و هناك رواياتٌ تبيّن حكم المرأة المرتدّة، و لها دلالةٌ واضحةٌ على ما نحن بصدده. و لنأت بجملةٍ منها هيهنا.

الرواية السابعة

«محمّد بن الحسن بإسناده عن محمّد بن عليّ بن محبوبٍ عن يعقوب بن يزيد عن ابن أبي‌عميرٍ عن حمّادٍ عن أبي‌عبداللّهعليه السلام في المرتدّة عن الإسلام قال: لاتُقتل و تستخدم خدمةً شديدةً و تمنع الطعام و الشراب إلّا ما يمسك نفسها و تلبس خشن الثياب و تضرب على الصلوات»[١].

السند صحيحٌ، و هو من عوالي الأسناد. و دلالتها على أن لاإعدام على المرأة المرتدّة واضحةٌ، و لكنّها تؤخذ و تُحبس، و حبسها يكون لؤمان، ثمّ تُضرب في أوقات الصلوات ـ قبلها أو بعدها ـ حتّى ترتدّ عن ارتدادها و ترجع إلى الحقّ.

و هذه الرواية تفسّر الّتي تلي بعدها.

الرواية الثامنة

«و عنه عن محمّد بن الحسين عن محمّد بن يحيى عن غياث بن إبراهيم عن أبيه عن عليٍّعليه السلام قال: إذا ارتدّت المرأة عن الإسلام لم تقتل و لكن تحبس أبداً»[٢].

---

١. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ٢٨ ص ٣٣٠ الحديث ٣٤٨٧٩، «التهذيب» ج ١٠ ص ١٤٣ الحديث ٢٦؛ و انظر: «الفقيه» ج ٣ ص ١٥٠ الحديث ٣٥٤٨.

٢. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ٢٨ ص ٣٣٠ الحديث ٣٤٨٨٠، «التهذيب» ج ١٠ ص ١٤٢

السند موثّقٌ، لمكان غياث بن إبراهيم[١]. و فيها ذكر تحبيسها من غير ذكرٍ لتعذيبها؛ و لامنافاة بينهما، حيث إنّ الرواية السابعة تفسّر الثامنة؛ فتحبس أبداً و تُعذّب في السجن على ما ذكر فيها.

و يمكن أن يقال بتعدّد مراتب المرتدّات، فيجب تسجين بعضهنّ من غير أن يحتاج الحاكم إلى تعذيبهنّ، و يجب تسجين بعضهنّ مع أمره بتعذيبهنّ.

و الوجهان لابأس بهما و إن كان الثاني أولى من الأوّل عندنا.

الرواية التاسعة

«محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن محبوبٍ عن غير واحدٍ من أصحابنا عن أبي جعفرٍ و أبي عبدالله عليهما السلام في المرتدّ يُستتاب فإن تاب و إلّا قُتل. و المرأة إذا ارتدّت عن الإسلام أُستتيبت، فإن تابت و إلّا خُلّدت في السجن و ضُيّق عليها في حبسها»[٢]

السند صحيحٌ، و هو من عواليها. و قد دلّت الرواية على أشياء ثلاثةٍ بالنسبة إلى المرتدّة:

وجوب امساكها؛

و: وجوب التضييق عليها؛

الحديث ٢٥: و انظر: «الفقيه» ج ٣ ص ١٥٠ الحديث ٣٥٤٩.

١. الّذي كان عامّياً ثقةً؛ راجع: «منتهى المقال» ج ٥ ص ١٧٥ الرقم ٢٢٦٧. و العلّامة رحمه الله و إن ذكره في القسم الثاني من كتابه و لكنّه قد وثّقه: راجع: «خلاصة الأقوال» ص ٣٨٥ الرقم ١٥٤٧. و قد وثّقه النجاشيّ رحمه الله أيضاً من غير أن يشير إلى كونه عامّياً؛ راجع: «رجال النجاشي» ص ٣٠٥ الرقم ٨٣٣.

٢. راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٨ ص ٣٣٢ الحديث ٣٤٨٨٤، «الكافي» ج ٧ ص ٢٥٦ الحديث ٣.

و: وجوب استتابتها.

و الأوّلان مذكوران في الروايات الثمانية المتقدّمة. أمّا وجوب استتابتها فغير مذكورٍ فيها. فيستفاد منها انّ الأمر في تعذيبها و كذلك في استتابتها ليس إلّا بيد الحاكم، فإن شاء يأمر السجّان بهما، و إن لم يشأ لم يأمرهم بهما.

الرواية العاشرة

«محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عميرٍ عن عبدالرحمن بن الحجّاج رفعه: أنّ أمير المؤمنين عليه السلام كان لا يرى الحبس إلّا في ثلاث: رجلٍ أكل مال اليتيم، أو غصبه، أو رجلٍ أؤتمن أمانةً فذهب بها»[1].

السند صحيحٌ، و هو إن كان مرفوعاً و لكن لابأس برفعه، لأنّ الرافع هو عبدالرحمن بن الحجّاج الّذي يُعدّ من أصحاب الإجماع[2]؛ و قبله ابن أبي عميرٍ، و مرسلاته كمسنداته، فلابأس بالرواية سنداً.

و لايخفى التنافي الظاهر بين هذه الرواية و بين ما مضت قبلها، إذ المستفاد من هذه الرواية حصر موارد التسجين في هذه الثلاثة، بينما قد رأينا في الروايات السابقة عليها انّ الموارد لاتنحصر فيها، بل للتحبيس موارد متعدّدة قد أشير إلى بعضها فيها.

و يمكن الجمع بينها و بين السابقات عليها بإلغاء ما فيها من مفهوم الحصر. فالرواية العاشرة تشير إلى بعض موارد الحصر و الإمساك كما انّ غيرها من الروايات يشير إلى

---

١. راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٨ ص ٣٦٨ الحديث ٣٤٩٨٦، «الكافي» ج ٧ ص ٢٦٣ الحديث ٢١.

٢. لم يُعهد ذكر عبدالرحمن في أصحاب الإجماع. نعم! له شأنٌ من الشأن؛ فانظر: «منتهى المقال» ج ٤ ص ١٠٤ الرقم ١٥٩٠، «جامع الرواة» ج ١ ص ٤٤٧ القائمة ٢، «معجم رجال الحديث» ج ٩ ص ٣١٥ الرقم ٦٣٥٩.

غيره من الموارد، فإذاً لامنافاة و لاتهافت بينها أصلاً.

النكتة الثالثة

المتحصّل من جميع روايات الباب ـ و قد أشرنا إلى بعضٍ منها في النكتة الثانية ـ انّ الشرع يؤيّد حكم العقل بوجوب تسجين بعض المجرمين و تحبيسهم؛

ثمّ جواز التسجين موقّتاً بالنسبة إلى بعضهم و التسجين مؤبّداً بالنسبة إلى آخرين؛

ثمّ جواز تعذيب بعضهم أيضاً.

أمّا الموارد فلاخصوصيّة لها. فعلى الحاكم أن يحكم في كلّ موردٍ بما هو الأليق له مراعياً فيه صلاح المسجون و المجتمع معاً. و هذاكلّه ظاهرٌ من روايات الباب، كما قد أشرنا إلى جملةٍ منه في التعليق عليها.

***

المبحث الثانى عشر

موارد التعزير و ما للحاكم فيه

المبحث الثاني عشر

موارد التعزير، و ما للحاكم فيه

مضى تفصيل الكلام في الموارد الخمسة الّتي وردت في نصوص الكتاب و السنّة و قد بحث عنها الفقهاء في آثارهم الفقهيّة، و هي:

الضرب؛

و العقوبة الماليّة؛

و التغريب؛

و الاستخفاف بالمجرم؛

و التسجين.

و لكلٍّ منها موارد قد بحثنا عنها في المباحث المتقدّمة. و لكن لنا أن نتساءل: هل التعزير ينحصر في هذه الأقسام الخمسة؟ أم ليست هذه الأقسام إلّا بعض موارده؟ فيجوز للدولة الإسلاميّة أن تؤدّب المجرمين بغيرها من الأقسام الّتي تليق بهم؟؛

كما لنا أن نتساءل: هل يجوز للحاكم و الوالي أن يعفو من الحدود أو يخفّفها؟ هذا المبحث عقدناه للتحقيق حول هاتين المسألتين الهامّتين.

المسألة الأولى

هل التعزير ينحصر في هذه الموارد الخمسة؟

و لنأت بالجواب من خلال نكتتين:

النكتة الأولى

المختار عدم انحصاره في تلك الموارد، بل أمر التعزير مفوّضٌ إلى الحاكم، فله أن يختار في كلّ موردٍ ما هو الأليق به مراعياً فيه ما هو الأصلح بالمجتمع و بالمجرم معاً.

و تدلّ على المختار وجوهٌ من الأدلّة:

الوجه الأوّل:

قد أشرنا إلى أنّ التعزير أمرٌ عرفيٌّ، و قد حكم العقلاء في جميع الأمصار و في جميع الأعصار بوجوب تعزير المجرم و تأديبه، و في هذه الأمور لسنا بحاجةٍ إلى نصٍّ مؤيِّدٍ من الشارع، بل عدم ردعه عن بنائهم يكفي لجواز المسير إليه.

و هذا كحجّيّة خبر الواحد، و كحجّيّة بناء العقلاء نفسه، حيث لم يوجد دليلٌ على حجّيّتها كما انّه لم يرد دليلٌ على عدم حجّيّتها و ردع المتشرّعين عن الذهاب إليها؛ و هذا يكفي لاثبات صحّتها و صحّة الأخذ و التمسّك بها.

أمّا الموارد الخمسة الّتي وردت في روايات الباب فليست إلّا على سبيل المثال، فالخمسة قد قرّر عليها الشارع بتقريرٍ لفظيٍّ، و غيرها قد قرّر عليه بالتقرير العمليّ ـ أي: بعدم الردع عنها ـ.

الوجه الثاني:

و هو يتمّ بإلغاء الخصوصيّة عن روايات الباب، كما هو المتّفق عليه بين الفقهاء في أمثال قولهم: «لو شكّ الرجل بين الثلاث و الأربع فعليه...»، إذ لا خصوصيّة للرجل الشاكّ فيه. و كذلك لا خصوصيّة للعناوين الخمسة في المقام، و بالغائها يبقى «وجوب تأديب المجرمين»

حكماً مستفاداً من جميع أدلّة الباب، و هذا الوجوب يتحقّق في كلّ موردٍ بما هو الأليق به من العناوين الخمسة أو غيرها من الأقسام الّتي يعيّنها العقل و يحكم به العقلاء ـ و سنشير إلى بعضها ـ.

الوجه الثالث:

و هو التمسّك بجواز استنباط العلّة من مجموع روايات الباب. حيث قد ورد في روايات باب الضرب انّ الأمر بيد الحاكم، و هو على ما يراه. فهو يختار لكلّ موردٍ ما هو الأليق به كمّيّةً و كيفيّةً. و لكن التناسب الظاهر بين الحكم و الموضوع يدلّ على أن لااختصاص له بباب الضرب، بل الأمر في جميع أقسام التعزير من المنصوص به و غير المنصوص به مفوّضٌ إلى الحكم. فله التعدّي عن الموارد الخمسة المنصوص بها إلى غيرها من الموارد.

الوجه الرابع:

و هو الّذي يظهر من التعارض الظاهر بين روايات الباب، حيث رأينا انّ بعض روايات الباب كان يحكم بوجوب إجراء الحدّ في موردٍ، بينما كانت لغيره دلالةٌ على وجوب الاستخفاف بمن قام به و اقترفه. و لاوجه لدفع هذا التعارض إلّا بكفّ اليد عن خصوص الحكم و الغاء الخصوصيّة عنه ـ كما قد أشرنا إليه في بيان وجه الجمع بين روايات الباب ـ. فاذاً يظهر أن لاخصوصيّة لتلك الأحكام، كما أن لاخصوصيّة لتلك الموارد. فيجوز للحاكم الإسلاميّ التعدّي عنها إلى غيرها ممّا يحكم بصحّته العقل و يجوّزه العقلاء.

النكتة الثانية

و تلك الموارد كثيرةٌ، و قد جرت عليها سيرة العقلاء حالياً في جميع الجوامع، المتمدّنة منها و غير المتمدّنة؛ منها:

١ ـ اغلاق المكسب؛

٢ ـ و الإخراج من الجامع أو الجامعة ـ بالنسبة إلى أهلها ـ؛

۳ـ و خلع العمّة و الرداء؛

٤ ـ و خلع المرتبة ـ بالنسبة إلى العسكريّين ـ؛

٥ ـ و المنع من القيام بمهنته ـ كمنع الوعّاظ من الوعظ، و منع الصحفيّين عن درج مقالهم في الجرائد ـ؛

٦ ـ و توقيف الأموال؛

۷ ـ و المنع من الدخول في التجمّعات، بل في نفس المجتمع؛

۸ ـ و المنع من الدخول في السياسة و التدخّل فيها؛

۹ ـ و المنع عن التردّد مع الناس؛ و كأمثالها الكثيرة.

نعم! لاخلاف بين العقلاء في ما هذا الأمر من الشأن البالغ، فعلى الحكم أن يحتاط فيه كلّ الاحتياط، و عليه أن يراعى فيه الأيسر فالأيسر، و ذلك لما للناس من الكرامة و القدر المطلق؛ و للمجرمين منهم أيضاً حرمةٌ يجب على الحاكم أن يراعيها، و قد فصّلنا الكلام في ذلك كلّه.

المسألة الثانية

هل يجوز للحاكم أن يعفو من الحدود أو يخفّفها؟

المسألة الثانية تركّز على التحقيق حول أمرٍ ذى شأنٍ في باب الحدود و التعزيرات. و هو البحث عمّا للحاكم في هذا الباب.

أمّا باب التعزيرات فقد مضى الكلام فيه، و أشرنا هناك إلى أنّه يجوز للحاكم ـ وفاقاً للمفيد رحمه الله ـ أن يعفو منها؛ نعم! خالفنا المفيد في قوله بالإطلاق حيث اشترطنا في عفوه منها أن يكون لضرورةٍ أو لمصلحةٍ داعيةٍ إليه[1]؛ هذا بالنسبة إلى باب التعزيرات.

أمّا بالنسبة إلى أحكام الحدود فلنبيّن ما هو المختار فيها من خلال نكاتٍ.

النكتة الأولى

الأصل أن ليس أمر الحدود إلى الحاكم، إذ الحدود قد نصّ اللّه ـ سبحانه و تعالى ـ عليه في كتابه الكريم، كما و قد فُصّلت أحكامها في السنّة المطهّرة، فعلى الحاكم أن يجراها كما قد عيّنها الشارع من غير أن يكون له دخلٌ في كمّيّتها أو كيفيّتها.

هذا هو الحكم الأوّليّ في المسألة.

النكتة الثانية

مقتضى ما يتراءى من بعض الروايات جواز التخفيف في الحدود أو تبديلها بحدٍّ آخر. نعم لم يوجد في المسألة نصٌّ يدلّ على الحكم، و لكن المستفاد من بعض الروايات هو الجواز. و لنأت بجملةٍ منها:

---

١. الظاهر أن لا تخالف في البين، بل المفيد رحمه الله أيضاً يشترط فيه كون المصلحة داعيةً إليه؛ إليك نصّه: «... كان للإمام الخيار في العفو عنه أو إقامة الحدّ عليه حسب ما يراه من المصلحة في ذلك له و لأهل الإسلام»؛ راجع: «المقنعة» ص ٧٧٧. و قال أيضاً: «... كان السلطان بالخيار في العفو عنها أو العقاب عليها حسب ما يراه في الحال من التدبير و الصلاح»؛ راجع: نفس المصدر ص ٧٨٧.

الرواية الأولى

ما يوجد في مختتم حديث قتل عليّ عليه السلام الأعرابي الّذي أنكر قول النبيّ صلى الله عليه و آله بأداء ثمن ناقته، كما قد أشرنا إليه في النكتة الأولى من نكسات المسألة الأولى من مسائل المبحث الثالث، فراجعه. و في مختتمه قال صلى الله عليه و آله له عليه السلام:

«أصبت يا عليّ فلاتعد إلى مثلها».

و كيفيّة الاستدلال به: أن النبيّ نهى أميرالمؤمنين عليه السلام عن إجراء الحدّ على منكر الرسول حذراً عن لوازمه المنكرة و تواليه الفاسدة. و هذا يدلّ على أنّه يجوز للحاكم أن يعطّل إجراء الحدود لمصلحةٍ ملزمةٍ ـ كالمنع من اختلال النظام و دفع شبه المغرضين و أمثالهما ـ، إذ للموسوسين أن يحرّكوا عواطف الناس فينجرّ الأمر في بعض الأحيان إلى وقوع الاضطراب في أمر الحكم و ظهور الحرج فيه.

فللحاكم أن يحكم بالعفو في هذه الموارد نظراً إلى ما هو الأهمّ بالنسبة إلى مصالح المجتمع.

الرواية الثانية

«محمّد بن يعقوب عن عدّةٍ من أصحابنا عن أحمد بن محمّد عن ابن‌محبوبٍ عن أبي‌أيّوب الخرّاز عن الحلبيّ عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: إنّ في كتاب عليّ عليه السلام أنّه كان يضرب بالسوط و بنصف السوط و ببعضه في الحدود، و كان أُتي بغلامٍ و جاريةٍ لم‌يدركا لايبطل حدّاً من حدود اللّه ـ عزّ و جلّ ـ. قيل له: و كيف كان يضرب؟ قال: كان يأخذ السوط بيده من وسطه أو من ثلثه ثمّ يضرب به على قدر أسنانهم و لايبطل حدّاً من حدود اللّه ـ عزّ و جلّ ـ»[١].

١. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ٢٨ ص ١١ الحديث ٣٤٠٩٢، «الكافي» ج ٧ ص ١٧٦

السند صحيحٌ، و هو من عوالي الأسناد. و إنّا و إن لم نعلم الوجه في ما كان يفعله عليه السلام من ضرب الأطفال على قدر أسنانهم، و لكن لا يضطرب العقل في إدراك دلالتها على جواز التخفيف في الحدود، بل و في دلالتها على جواز تبديلها، لأنّه عليه السلام «كان يضرب بالسوط، و بنصف السوط، و ببعضه» و ليس هذا إلّا تبديل السوط بما هو أخفّ منه شدّةً.

و كيف كان فدلالتها على جواز التخفيف و التبديل للحاكم واضحةٌ.

الرواية الثالثة

«محمّد بن يعقوب عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّدٍ عن ابن محبوبٍ عن أبانٍ عن الحلبيّ عن أبي عبدالله عليه السلام في رجلٍ أقرّ على نفسه بحدٍّ ثمّ جحد بعدُ؟ فقال: إذا أقرّ على نفسه عند الإمام أنّه سرق ثمّ جحد قُطعت يده و إن رغم انفه، و إن أقرّ على نفسه أنّه شرب خمراً أو بفريةٍ فاجلدوه ثمانين جلدةً؛ قلت: فإن أقرّ على نفسه بحدٍّ يجب فيه الرجم أ كنتَ راجمه؟ فقال: لا و لكن كنت ضاربه الحدّ»[1].

السند صحيحٌ، و هو في أعلى مدارج الصحّة. للرواية دلالةٌ على أهمّيّة الرجم البالغة، حيث إنّه إن جحد المنكَر بعد أن أقرّ به لا يُقبل إنكاره في جميع الإقرارات إلّا في ما يترتّب عليه الرجم، فانّه حينئذٍ يُجلَد لاعترافه بالزنا.

و لا فرق في ذلك بين أن يكون «الألف و اللام» في قوله عليه السلام: «... كنت ضاربه الحدّ» للدلالة على الجنس، و بين أن يكون للدلالة على العهد الذهني. إذ المراد على الثاني نفي

الحديث ١٣؛ و انظر: «الفقيه» ج ٤ ص ٧٤ الحديث ٥١٤٨، «التهذيب» ج ١٠ ص ١٤٦ الحديث ١٠.

١. راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٨ ص ٢٦ الحديث ٣٤١٢٦، «الكافي» ج ٧ ص ٢٢٠ الحديث ٤؛ و انظر: «التهذيب» ج ١٠ ص ١٢٣ الحديث ١٠٩؛ و انظر أيضاً: «نزهة الناظر»: ص ١٢٧.

وجوب الرجم، و على الأوّل نفي الرجم و إثبات التعزير، أمّا كيفيّته فهي بيد الحاكم، و هو يختار لكلّ موردٍ ما هو الأليق به.

الرواية الرابعة

«و عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي‌عميرٍ عن حمّاد بن عثمان عن الحلبيّ عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: إذا أقرّ الرجل على نفسه بحدٍّ أو فريةٍ ثمّ جحد جلد. قلت: أ رأيت إن أقرّ على نفسه بحدٍّ يبلغ فيه الرجم أكنت ترجمه؟ قال: لا و لكن كنت ضاربه»[1].

السند صحيحٌ، و هو كسابقه من عوالي الأسناد. الظاهر اتّحاد الحديث مع ما سبقه، و كيف كان فلاريب في اتّحادهما مفهوماً.

الرواية الخامسة

«و عنه عن ابن أبي‌عميرٍ عن أبي‌أيّوب عن محمّد بن مسلمٍ عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: من أقرّ على نفسه بحدٍّ أقمته عليه، إلّا الرجم فانّه إذا أقرّ على نفسه ثمّ جحد لم يرجم»[2].

السند صحيحٌ أيضاً. أمّا قوله عليه السلام: «... ثمّ جحد لم يُرجم» فالظاهر منه سقوط التعزير من المنكِر أيضاً، و لكن لاخلاف في أنّ الروايتين الثالثة و الرابعة تفسّران الخامسة، فيجب أن يُجلّد ـ كما هو الظاهر من السابقتين عليها ـ. ثمّ قال المحقّق الشعراني رحمه الله نقلاً عن العلّامة

١. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ۲۸ ص ۲٦ الحديث ۳٤۱۲۷، «الكافي» ج ۷ ص ۲۱۹ الحديث ۳.
۲. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ۲۸ ص ۲۷ الحديث ۳٤۱۲۸، «الكافي» ج ۷ ص ۲۲۰ الحديث ٥؛ و انظر: «التهذيب» ج ۱۰ ص ٤٥ الحديث ۱٦۱.

الكبير المجلسيّ تيُّ في التذييل على هذه الروايات:

«قال المجلسيّ رحمه الله في المرآت: «هذا الخبر و ما يوافقه من الأخبار محمولةٌ على أنّه جحد بعد الإقرار فانّه يسقط به الرجم دون غيره من الحدود، و يكون الحدّ المذكور في بعض الأخبار محمولاً على التعزير؛ إذ ظاهر كلامهم انّه مع سقوط الرجم لايثبت الجلد تامّاً»[١].

و قوله هذا قد أشرنا إليه فيما سبق من هذا المبحث. و لا ثمرة عمليّة له، حيث إنّه لافرق بين سقوط الحدّ و استخلاف التعزير له، أو عدم سقوط الحدّ و تبديله بما هو أنقص منه، فإمّا أن يكون تبديلاً، أو تخفيفاً أو تعزيراً.

و كيف كان فالثلاثة سواءٌ في وجوب جلد المقرّ المنكِر.

الرواية السادسة

«محمّد بن يعقوب عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد بـن عيسى عن ابن محبوبٍ و محمّد بن اسماعيل بن بزيع عن حنّان بن سديرٍ عن يحيى بن عبّاد المكّيّ قال: قال لي سفيان الثوريّ: إنّي أرى لك من أبي عبدالله عليه السلام منزلةً، فسله عن رجلٍ زنى و هو مريضٌ إن أقيم عليه الحدّ مات، ما تقول فيه؟ فسألته فقال: هذه المسألة من تلقاء نفسك أو قال لك إنسانٌ أن تسألني عنها؟ فقلت: سفيان الثوريّ سألني أن أسألك عنها. فقال أبوعبدالله عليه السلام: إنّ رسول الله صلى الله عليه و آله أُتي برجلٍ احتبن مستسقي البطن قد بدت عروق فخذيه و قد زنى بامرأةٍ مريضةٍ، فأمر رسول الله صلى الله عليه و آله بعذقٍ فيه شمراخٌ فضُرب به الرجل ضربةً و ضُربت به المرأة ضربةً ثمّ خلّى سبيلها؛ ثم قرأ هذه الآية:

---

١. راجع: «وسائل الشيعة» ـ طبعة الإسلاميّة ـ ج ١٨ ص ٣١٩، في التذييل على الحديث ٢.

﴿وَ خُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهِ وَ لاَتَحْنَثْ﴾[١]»[٢].

السند صحيحٌ. و دلالة الرواية على جواز تبديل الحدود بما هو الموافق للمورد واضحةٌ. حيث إنّها نصٌّ في أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله قد خفّف عن المريض فبدّل الحدّ الواجب عليه بضربةٍ بعذقٍ فيه شمراخٌ؛ فتأسّى صلّى الله عليه وآله بسيرة النبيّ أيّوب عليه السلام في إجراء الحدّ على زوجته، و إليه أشار الإمام عليه السلام بما تلا من قول اللّه ـ تعالى ـ: ﴿وَ خُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهِ وَ لاَتَحْنَثْ﴾.

و قد فصّلنا الكلام في مباحث الخمس حول هذه الآية، و قلنا انّها من متشابهات الكتاب العزيز، بل من مجملاته؛ فلانعلم وجهاً ليمينه عليه السلام كما لانعلم وجهاً لفعله هذا. نعم! دلالتها على جواز تبديل الحدود عند الضرورات تامّةٌ.

الرواية السابعة

«و عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّدٍ عن أبي همّامٍ عن محمّد بن سعيدٍ عن السكونيّ عن أبي عبداللّه عليه السلام قال: أُتي أميرالمؤمنين عليه السلام برجلٍ أصاب حدّاً و به قروحٌ في جسده كثيرةٌ، فقال أميرالمؤمنين عليه السلام: أقرّوه حتّى تبرأ، لاتُنكأ عليه فتقتلوه»[٣].

السند موثّقٌ، لمكان السكونيّ العامّي الثقة[٤]. و هيهنا نكتةٌ، و هي:

---

١. كريمة ٤٤ ص.
٢. راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٨ ص ٢٨ الحديث ٣٤١٣١، «الكافي» ج ٧ ص ٢٤٣ الحديث ١.
٣. راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٨ ص ٢٩ الحديث ٣٤١٣٤، «الكافي» ج ٧ ص ٢٤٤ الحديث ٣؛ و انظر: «الفقيه» ج ٤ ص ٣٨ الحديث ٥٠٣٠، «التهذيب» ج ١٠ ص ٣٢ الحديث ١١٠.
٤. اسمه اسماعيل بن أبي زيادٍ، قال العلّامة: «كان عامّيّاً»؛ راجع: «خلاصة الأقوال» ص ٣١٦ الرقم ١٢٣٨؛ و انظر: «رجال أبي داود» ص ٤٩ الرقم ١٧٥، ثمّ ص ٢٣١ الرقم ٥٤،

الظاهر من هذه الرواية جواز تأخير الحدّ عن المريض حتّى يبرأ ثمّ وجوب إجراء الحدّ بكامله عليه: بينما انّ الظاهر من الرواية السادسة انّ النبيّ قد بدّل الحدّ بما هو أخفّ منه.

و الّذي يبدو لنا في وجه الجمع بينهما ـ كما هو مختار بعض الأعلام ـ : انّ الأمر في إجراء الحدّ مخفّفاً أو تأخّره إلى زمنٍ مّا مفوّضٌ بيد الحاكم، فهو يختار في كلّ موردٍ ما هو الأصلح له.

الرواية الثامنة

«و عن عدّةٍ من أصحابنا عن سهل بن زيادٍ عن محمّد بن الحسن بن شمّون عن عبدالله بن عبدالرحمن الأصمّ عن مسمع بن عبدالملك عن أبي عبدالله عليه السلام: أنّ أمير المؤمنين عليه السلام أتي برجلٍ أصاب حدّاً و به قروحٌ و مرضٌ و أشباه ذلك؛ فقال أميرالمؤمنين عليه السلام: أخّروه حتّى تبرأ، لاتُنكأ قروحه عليه فيموت، و لكن إذا برأ حددناه»[١].

السند صحيحٌ، و لابأس به. و قد أشرنا إلى ما يتعلّق بها في التعليق على السابقة عليها، و لانعيده حذراً من التكرار؛ فراجعه!.

الرواية التاسعة

«محمّد بن يعقوب عن عدّةٍ من أصحابنا عن سهل بن زيادٍ و عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه جميعاً عن ابن محبوبٍ عن ابن رئابٍ عن ضُريسٍ الكناسيّ عن أبي جعفرٍ عليه السلام قال: لايعفى عن الحدود الّتي لله دون الإمام، فأمّا ما كان

«نقد الرجال» ج ١ ص ٢٠٨ الرقم ٤٧١.

١. راجع: «وسائل الشيعة» ج ٢٨ ص ٣٠ الحديث ٣٤١٣٦، «الكافي» ج ٧ ص ٢٤٤ الحديث ٥؛ و انظر: «التهذيب» ج ١٠ ص ٣٣ الحديث ١١١، «الإستبصار» ج ٤ ص ٢١٢ الحديث ٤.

الكناسيّ عن أبي‌جعفرعليه السلام قال: لايعفى عن الحدود الّتي للّه دون الإمام، فأمّا ما كان من حقّ الناس في حدٍّ فلابأس بأن يعفى عنه دون الإمام»[١].

السند صحيحٌ بطريقيه، فلاكلام فيه. و لها دلالةٌ ظاهرةٌ على جواز العفو في حقوق اللّه من قبل الإمام، أمّا حقوق الناس فأمر إجراء الحدود فيها مفوّضٌ إليهم، و هذا ممّا لاريب فيه، حيث لوليّ الدم أن يعفو عن الجاني فلم‌يطلب من الوالي قصاصه. أمّا في حقوق اللّه ـ كالزنا على سبيل المثال ـ فللدولة الإسلاميّة أن تعفو عن الزاني نظراً إلى بعض المصالح.

الرواية العاشرة

«الحسن بن عليّ بن شعبة في تحف العقول عن أبي‌الحسن الثالث‌عليه السلام في حديثٍ قال: و أمّا الرجل الّذي اعترف باللواط فانّه لم‌يقم عليه البيّنة و إنّما تطوّع بالإقرار من نفسه، و إذا كان للإمام الّذي من اللّه أن يعاقب عن اللّه كان له أن يمنّ عن اللّه؛ أمَا سمعت قول اللّه: ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾[٢]»[٣].

الرواية ضعيفةٌ سنداً، بحيث لايمكن الركون إليها، و لكن لاأقلّ من كونها مؤيّدةً لغيرها من روايات الباب الكثيرة. و لقوله‌عليه السلام: «كان له أن يمنّ عن اللّه» و كذلك لاستشهاده‌عليه السلام بالآية الكريمة دلالةٌ واضحةٌ على جواز العفو عن اللائط.

و روايات الباب كثيرةٌ؛ و في ما ذكرناه كفايةٌ.

---

١. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ٢٨ ص ٤٠ الحديث ٣٤١٦٣، «الكافي» ج ٧ ص ٢٥٢ الحديث ٤؛ و انظر: «الفقيه» ج ٤ ص ص ٧٣الحديث ٥١٤١، «التهذيب» ج ١٠ ص ٤٦ الحديث ١٦٥.

٢. كريمة ٣٩ ص.

٣. راجع: «وسائل‌الشيعة» ج ٢٨ ص ٤١ الحديث ٣٤١٦٦، «تحف العقول» ص ٤٨٠؛ و انظر: «بحار الأنوار» ج ٧٦ ص ٦٩.

النكتة الثالثة

المستفاد ممّا يظهر من مجموع روايات الباب انّ الأمر في إجراء الحدود ـ كما في اجراء التعزيرات ـ بيد الحاكم، فهو يختار في كلّ موردٍ ما هو الأصلح له مراعياً فيه صلاح المجتمع و من وجب عليه الحدّ معاً. و هذا و إن كان خلاف الأصل ـ لوجوب اتّباع الكتاب فيما أمر به و نهى عنه ـ و لكن لامناص من الذهاب إليه، لكثرة الروايات الدالّة عليه و معاضدة بعضها ببعضٍ.

و هناك قولان لعلمين من أعلام الأئمّة صريحان فيما ذكرناه، و يعجبني أن أوردهما هيهنا؛ و هما:

الأوّل: قول شيخ الطائفة رحمه الله حيث قال:

«فان كانت المصلحة تقتضي اقامتها في الحال أقامها على وجهٍ لايؤدّي إلى تلف نفسه، كما فعل النبيّ صلى الله عليه وآله؛ و إن اقتضت المصلحة تأخيرها أخّرها إلى أن يبرأ ثمّ يقيم عليه الحدّ على الكمال»[1].

و عبارة الشيخ و إن كانت واردةً في مورد المريض، و لكنّ الظاهر أن لاخصوصيّة للمرض هيهنا، بل المناط قوله رحمه الله: «فإن كانت المصلحة تقتضي إقامتها...».

الثاني: قول العلّامة المجلسيّ رحمه الله، و قد أورده الشيخ الحرّ رحمه الله في التذييل على الرواية الثالثة من روايات الباب الأوّل من أبواب حدّ المحارب؛ قال رحمه الله على ما في محكيّ كلامه:

«لاتنافي هذا الخبر القول بالتخيير، إذ مفاده انّ الإمام يختار ما يعلمه صلاحاً بحسب جنايته، لا بما يشتهيه؛ و به يمكن الجمع بين الأخبار المختلفة»[2].

و النقطة الّتي ركّز عليها هذا الكلام قوله رحمه الله: «... إنّ الإمام يختار ما يعلمه صلاحاً...».

---

١. راجع: «الإستبصار» ج ٤ ص ٢١٢، في التذييل على الحديث ٤.
٢. راجع: «وسائل الشيعة» ـ طبعة الإسلاميّة ـ ج ١٨ ص ٥٣٣، في التذييل على الحديث ٢.

فعلى الإمام أن يختار في كلّ موردٍ ما هو الأليق بحسبه.

فالمتحصّل من جميع ما ذكرناه في هذه المسألة: انّه يجوز للإمام و الوليّ أن يعفوا عن الحدود، أو يخفّفا منها، و ذلك بالنظر إلى ما هو الأهمّ من إجراء الحدود، أو العفو عنها، أو التخويف منها؛ و ذلك كلّه واضحٌ.

***

المبحث الثالث عشر

حصيلة ما مضى من الأبحاث

«سعة مشيئة الوليّ الفقيه و اختياره»

المبحث الثالث عشر

حصيلة ما مضى من الأبحاث

«سعة مشيئة الفقيه الوليّ و اختياره»

و إذ قد انجرّ بنا البحث في باب التعزيرات إلى ما للحاكم في بابي الحدود و التعزيرات، فلاعلينا لو بحثنا عن سعة مشيئة الفقيه الوليّ و اختياره من غير تخصيصها بـالبابين و انحصارها فيهما. و هذا هو المبحث الأخير من مباحث الكتاب.

فنقول: قد فصّلنا الكلام في صدر الكتاب حول سعة خيار الرسول صلّى الله عليه و آله و الائمّة المعصومين عليهم السلام و سلطتهم، و هذا المبحث قد ذكرناه هناك بضربٍ من التفصيل. ثمّ أشرنا إلى أنّ الفقيه الوليّ يتبعهم في جميع أموره، و منها سعة سلطته، و هذا كلّه قد فرغنا منه.

و الآن نقول ـ مراعياً كمال الاختصار مجانباً عن التكرار ـ : للمعصومين الأربعة عشر مناصب تنبىء عن خيارهم و سعة تصرّفهم في الكون، و هي:

الأوّل: كونهم واسطةً في إيصال فيض الوجود إلى دار الوجود برمّتها؛

الثاني: كونهم واسطةً في إيصال رحمة اللّه ـ تعالى ـ إلى بعض الموجودات، فهم مجالي رحمته ـ سبحانه ـ في الدنيا؛ و بذلك يصحّ أن يُطلب منهم الحوائج. و عليه فالثاني أخصُّ من الأوّل، و الأوّل أعمُّ من الثاني؛

الثالث: كونهم أصحاب مقام الشفاعة الكبرى، فـلهم الشـفاعة الكـبرى كـما أنّ

لتابعيهم الشفاعة الصغرى. فهم مجالي رحمته ـ سبحانه ـ في الآخرة. فالثالث أخصّ من الأوّل أيضاً، و قسيمٌ للثاني، حيث إنّ الثاني يرجع إلى كونهم مجالي رحمته الواسعة في الدنيا، و الثالث يرجع إلى كونهم مجالي رحمته في الآخرة. و الثلاثة لايجوز فيها التفويض، بل الأوّل يختصّ بهم من غير أن يشاركهم فيه أحدٌ، و الثاني و الثالث أيضاً لهم بالأصالة، بل ما لغيرهم منهما ليس إلّا رشحةً من رشحات كمالهم و لطفهم العميم.

الرابع: كونهم أصحاب التشريع. و قد فصّلنا الكلام في صدر الكتاب أيضاً في أنّ التشريع ههنا يُطلق و يُراد منه معنيان:

التشريع بمعنى تبيين الأحكام و تفسيرها؛

و التشريع بمعنى جعل الأحكام و وضعها. لاخلاف بين الأمّة في أنّ التشريع بالمعنى الأوّل من مناصب النبيّ صلى الله عليه و آله، كما انّه لاخلاف بين الإماميّة في كونه من مناصب أهل البيت عليهم السلام. أمّا الثاني فقد اختلف فيه الأقوال، فمنهم من نفى كونه من مناصبهم عليهم السلام، و منهم من اثبته لهم، و هو المختار.

و قد مضى تفصيل الكلام فيه، كما قد أشرنا في خلال الرسالة إلى بعض ما يدلّ عليه؛ كتحليلهم الخمس لشيعتهم في بعض الأحيان؛ و كنصبهم القضاة غير المجتهدين في هذا المنصب مع أن لاحقّ لغير المستنبط فيه.

و الظاهر جواز التفويض في هذا المنصب، فهذا المنصب ثابتٌ للفقيه في عصر الغيبة، و قد أشرنا تفصيلاً إلى أدلّته ـ كالتوقيع الشريف، و مقبولة عمر بن حنظلة، و غيرهما من الأدلّة الكثيرة العقليّة و النقليّة ـ.

الخامس: منصب الحكم و رئاسة المجتمع، و ثبوت هذا المنصب للنبيّ صلى الله عليه و آله و للمستخلفين منه بالأصالة ـ و هم الأئمّة الاثنى عشر عليهم السلام ـ ممّا لاخلاف فيه بين آحاد الفرقة الحقّة، و قد تكلّمنا في نيابة الفقيه الوليّ عنهم في هذا المنصب، بل الرسالة بأسرها

موضوعةٌ للتحقيق حول نيابته عنهم فيه؛ و ذلك بإثبات انّ الإنسان مدنيٌّ بالطبع أوّلاً؛

فهو بحاجةٍ ماسّةٍ إلى المجتمع ثانياً؛

و لامجتمع إلّا بحكمٍ و حكومةٍ ثالثاً؛

ثمّ بإثبات انّ الإسلام متكفّلٌ لجميع ما يحتاج إليه الإنسان رابعاً.

فللإسلام أيضاً حكمٌ و دولةٌ، و أمر الحكم في زمن الحضور مفوّضٌ إلى المعصوم، و في زمن الغيبة ينوب الفقيه عنه في هذا المنصب كما ينوب عنه في جميع ما للنيابة فيه مدخلٌ. و قد تكلّمنا عن ذلك كلّه بتفصيلٍ بالغ.

أمّا سعة سلطة المعصوم و الفقيه الوليّ و اختيارهم في أمر الحكم فقد تطابق النقل و العقل على تماميّتها. و هذه أيضاً قد فرغنا من التفصيل حولها، إذ النقل قد قرّرت على أن ليس لأحدٍ أن يخالف الرسول في حكمه، كما قال ـ سبحانه ـ:

﴿وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [١]؛

و قال ـ سبحانه ـ:

﴿فَلَا وَ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾ [٢].

و يتمّ الاستدلال بهما و بنظائرهما الكثيرة بلفت النظر إلى ما تكلّمنا فيه من كيفيّة دلالة الآيتين على تماميّة سعة حكم المعصوم أوّلاً؛

ثمّ كيفيّة نيابة الفقيه عنهم ثانياً.

هذا بالنسبة إلى دلالة النقل على المقصود. أمّا العقل فقد أشرنا أيضاً إلى أنّه يحكم بأن

---

١. كريمة ٣٦ الأحزاب.

٢. كريمة ٦٥ النساء.

لاحكومة إلّا إذا كانت مطلقة التفويض، و ذلك لأنّ طبع الدولة يحتاج إلى أن يُطلق لها العنان ليمكن لها أن تقوم بما فُرض لها من الفرائض و الوظائف.

و لاينحصر هذا بالدولة الإسلاميّة فحسب، بل ذلك لجميع الدول في جميع الأعصار و الأمصار.

نعم! للعقل أن يمنع من تفويض الأمر ـ تفويضاً تامّاً ـ إلى الجاهل، و إلى الجائر، و إلى من لايطيق أن يدبّر أمر المجتمع: فاشترطنا في عداد شرائط الفقيه الوليّ أن يكون عالماً عادلاً مدبّراً. فإذا اتّصف بهذه الشرائط فالعقل ـ تبعاً لطبع القضيّة ـ يحكم بسعة سلطته، و هذا كلّه قد تكلّمنا عنه بما لامزيد عليه.

و قد أشار الفقهاء إلى جملةٍ من مصاديقه، كما إذا أدّت حاجة المجتمع إلى تخريب مسجدٍ وقع في شارعٍ، أو قام المحتكرين باحتكار ما يحتاج إليه الناس، أو قام المطفّفين بتطفيف ما للناس من الضروريّ في المآكل و المشارب و نظائرهما، أو غاب الزوج فاحتاجت الزوجة إلى فسخ علقة الزواج؛ فعلى الحكم تخريب المسجد و إحداث الشارع ثمّ بناء مسجدٍ آخر في أقرب المواضع منه، كما عليه أن يقابل المحتكرين و المطفّفين بمنعهم عن الاحتكار[1] و التطفيف و لوبلغ إلى التصرّف في أموالهم، و عليه أن يطلّق الزوجة نيابةً عن زوجها.

و هذا كلّه من المجمع عليه بين الفقهاء. و هم في ذلك يتبعون حكم العقل بوجوب كون الحكم مطلق التفويض ليتمكّن من أداء فرائضه. و هذا كلّه واضحٌ.

و آخر دعوانا أن الحمد للّه ربّ العالمين؛ و صلّى الله على سيّدنا محمّد و آله الطاهرين المعصومين و سلّم تسليماً كثيراً يا أرحم الرّاحمين.

---

١. كما عن العلّامة ﷺ: «على الإمام أن يجبر المحتكرين على البيع ...»؛ راجع: «منتهى المطلب» ـ الطبعة الحجريّة ـ ج ٢ ص ١٠٠٧.

الفهرس التّفصيلى
للمجلّد الثّالث

الفهرس التفصيلي للمجلّد الثّالث

كتـــاب الأمر بالمعروف و النّهي عــن المنكر

تمهيدٌ

المبحث الأوّل
في ماهيّة المعروف و المنكر و كيفيّة الأمر بهما

المبحث الثاني
في شرائط الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر المتّفق عليها

المبحث الثالث
في ما قيل فيه بكونه شرطاً فيهما

المبحث الرابع
في مراتب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر

المبحث الخامس
ما استثني من اختصاص الضرب بالحكم

كتـــاب الحدود و التعزيرات

المبحث الأوّل
في وجوب حفظ الحكم و الدولة الإسلاميّة عليه

المبحث الثاني
في جواز قيام الفقيه الوليّ بإجراء الحدود

المبحث الثالث
هل يجوز للفقيه أن يعفو عن الجاني و المذنب؟

المبحث الرابع
حكم التعذيب و الخداع لأخذ الإقرار

المبحث الخامس
هل يجوز للحاكم أن يستند إلى علمه؟

المبحث السادس
هل يجوز لوليّ الفقيه أن يعيّن أحداً للقضاء بين صنفٍ خاصٍّ

المبحث السابع
هل يجوز للحكومة أن تستعمل رجال الأمن و الاستخبارات؟

المبحث الثامن
في حدّ التعزير و امكان تبديله بتعزيرٍ آخر

المبحث التاسع
في جواز نفي البلد و عدم جوازه

المبحث العاشر
هل يكون الاستخفاف و المهانة من التعزيرات؟

المبحث الأحد عشر
في السجن

المبحث الثاني عشر
موارد التعزير، و ما للحاكم فيه

المبحث الثالث عشر
حصيلة ما مضى من الابحاث

«سعة مشيئة الولىّ الفقيه و اختياره»